ש. דובנוב

דברי ימי עם עולם

שמעון דובנוב

דברי ימי עם עולם

דברי ימי עם עולם

תולדות עם ישראל מימי קדם עד הזמן הזה

מ א ת

שמעון דובנוב

עברית מאת ברוך קרופניק בהשתתפות המחבר

סדר שלישי:

ד ו ר ו ת ה א ח ר ו נ י ם

כרך תשיעי

הריאקציה הראשונה והאמנספציה השניה 1815—1881

דברי הימים לעם ישראל

המאה התשע-עשרה

מאת

שמעון דובנוב

כרך תשיעי

הוצאת „דביר" תל-אביב
תרצ"ו

Printed in Palestine

נדפס בארץ־ישראל

דפוס „הארץ" רחוב מאז"ה 56

תוכן

תקופת הריאקציה הראשונה.

תקע״ה—תר״ח (1815—1848)

פרק ראשון. הריאקציה המדינית ומלחמת השויון בגרמניא

פרק שני. תקונים בדת וחכמת ישראל.

פרק שלישי. השעבוד האזרחי ומחלוקת התרבות באוסטריא

פרק רביעי. שיטת הלחץ ברוסיא

פרק חמישי. המרכזים הקטנים בשאר תפוצות ישראל

תקופת האמאנסיפאציה השניה

תר״ח—תרמ״א; 1848—1881

פרק ראשון. האמאנסיפאציה והתגשמותה בגרמניא

פרק שני. מתן השויון באוסטריא אונגאריא

פרק שלישי. דרך התקונים ברוסיא

פרק רביעי. המרכזים הקטנים בשאר תפוצות ישראל

תוספות

תקופת הריאקציה הראשונה

תקע"ה — תר"ח (1815 – 1848)

D 1

פרק ראשון.

הריאקציה המדינית ומלחמת השויון בגרמניא.

§ 1. שאלת היהודים בקונגרס הווינאי.

הריאקציה המדינית הכללית שהכבידה אכפה על אירופא יותר משלשים שנה (1815—1848) מכוונת היתה כנגד שני הכחות של התקופה הקודמת: הריבולוציה והנאפוליוניות. התקופה החדשה דגלה בשם ה„ריסטאבראציה", זו החזרת עטרה ליושנה. הממלכות והמדינות הוקמו על מכונן כבתחלה והמלכים והנסיכים הכשרים („הלגיטימים") עלו שוב על כסאותיהם בכל אותו שטח הארץ שנזדעזע בסערת המהפכה הצרפתית והקיסריות הצבאית. בתוך קליפת הריסטאבראציה נתגלה פרי בשל של הריאקציה. הזוק כסא־המלכות והכנסיה הנוצרית, שיבה גמורה או חלקית לשלטון היחיד, תגבורת היסוד הדתי בהנהגת המדינות — אלה הם עיקרי הריאקציה, הערוכה לא רק כנגד הרעיונות המדיניים של הריבולוציה אלא כנגד כל חירות־הדעת של המאה הי"ח. העיקרים הללו היו לראש־פנה ב„ברית הקדושה" מיסודם של שלשת המלכים—הרוסי, הפרוסי והאוסטרי, שחתכו גורלה של אירופא בקונגרס הווינאי בשנת 1815. הברית שחברה את הדת לפוליטיקה בקשר אמיץ חידשה את העיקר התיאוקראטי שישו הנוצרי הוא מלך „האומה הנוצרית" שבעולם כולו, ועיקר זה לבש צורת „מדינה נוצרית" (der christliche Staat) נכספת, שמיסדי הברית הקדושה לא זזו מלשאוף להתגשמותה. לרעיון המדינה הנוצרית שיצרו המושלים נוסף רעיון המדינה ה ל א ו מ י ת, יצירתה של הריאקציה הצבורית. ההתעוררות הפאטריוטית בימי מלחמות נאפוליון העמידה בפוליטיקה את היסוד הלאומי במקום היסוד הקוסמופוליטי הקודם. לאומיות זו ממלכתית היתה, שהתירה לאומה השלטת לדכא ולבולל את האומות

הכפופות לה בעל כרחן. המדינה הנוצרית שטמה כל בן אמונה אחרת, והמדינה הלאומית — את בן עם נכר, ומכיון שהיהודי היה בכל מקום גם בן אמונה אחרת וגם בן עם נכר, הוטל עליו להיות קרבן־משנה של הריאקציה באירופא. בשלש הממלכות, שמלכיהן כרתו את „הברית הקדושה", נמצאו תשע עשיריות ממספר היהודים בכל אירופא כולה, והמשטר החדש, שלא היה אלא התחדשות המשטר הישן, היה להם לרועץ. רוח הלאומיות הנוצרית שבשלטון המלוכה מרחפת על־פני כל הזיונות התקופה: על ביטול השויון בגרמניא וביחוד בפרוסיא, על עלבון זכויותיהם של יהודי אוסטריא ועל שעבודם הקשה של ישראל ברוסיא.

שאלת־היהודים נתעוררה בקונגרס הווינאי קודם שנכרתה הברית הקדושה והריסטאבראציה נעשתה לריאקציה. השאלה נידונה לרגל ההצעה ליסד ברית מדינות גרמניות עם פרוסיא ואוסטריא בראש (חודש מאי שנת 1815). אחד מצירי פרוסיא, הליברלי ווילהלם הומבולדט, הציע נוסח זה של הסעיף בדבר היהודים במשפט־המלוכה של הברית הגרמנית: „המאמינים בדת ישראל נהנים מן הזכויות האזרחיות בהסכם לחובות האזרחיות המוטלות עליהם; במדינות שחוקי הקונסטיטוציות מעכבים תקון זה מן הרצוי לחברי הברית, שהעכובים יסולקו עד כמה שאפשר". בנוסח זה תמכו צירי פרוסיא ואוסטריא. אירע גם ושני הקאנצלרים של המדינות הגרמניות הסכימו לדעה אחת — הארדנברג הליברלי ומטרניך הריאקציוני, שבודאי לא נתכוון להסיר מכשול מדרך־השויון של יהודי אוסטריא. (גם זה יש להסביר בהשפעות צדדיות ובעסקי־כספים שהיו למטרניך עם עשירי־היהודים בברלין ובווינא). אבל כנגד הסעיף המטיל על המדינות חובה של השואת הזכויות ליהודים — אעפ"י שחובה זו על תנאי היתה — התקוממו צירי באוואריא, זאכסן ושאר מדינות גרמניא. הוכרחו לבקש פשרות, ולפני הקונגרס הוצע נוסח אחר של הסעיף „היהודי": „כנסית הברית (בונדעספערזאמלונג — המוסד המרכזי של ברית־המדינות הגרמניות) תעיין כיצד להיטיב, עד כמה שאפשר ובהסכם כללי, את המצב האזרחי של בני דת יהודית בגרמניא ולזכותם במדינות־הברית בהנאת הזכויות האזרחיות, בתנאי שימלאו את חובותיהם האזרחיות. בכל אופן שמורות להם עד הזמן ההוא הזכויות שכבר ניתנו להם במדינות הברית".

אבל גם נוסח מפשר זה לא הניח דעתם של רבים מצירי הקונגרס. אמנם בחלקו הראשון לא נמצאה אלא הבטחה בעלמא שאפשר היה שלא לקיימה, אבל בסופו הובטחה ליהודים שמירת הזכויות שניתנו להם בימי השלטון הצרפתי. ביחוד הציק הדבר לצירי ארבע הערים החפשיות פראנקפורט, האמבורג, ליבק וברֶמן, ששויון היהודים ניתן בהן בעל־כרחן בכח חיצוני ועכשיו בקשו להפטר מן הצרפתים ומן היהודים המשוחררים כאחד. התחילו

נושאים ונותנים מאחורי הפרגוד, וסוף דבר היה, שהנוסח הנ״ל נכנס לסעיף ט״ז של „תעודות הברית", אלא שצירי ערי־החירות עשו מה שעשו ותיבה אחת בסוף הסעיף נשתנתה: תחת „במדינות הברית" (אין דען בונדעס־שטאאטען) נאמר „מאת (פאָן) מדינות הברית". על־ידי שינוי זה אפשר היה לדרוש את הסעיף כמין חומר — שליהודים הובטחו לא אותן הזכיות שניתנו להם בכל מדינה ומדינה, ואפילו מממשלה נכרית או עראית, אלא דוקא אותן הזכויות שניתנו להם מאת המדינות, זאת אומרת ממושליהן הכשרים. ומכיון שמכל הממשלות „הכשרות" רק הפרוסית והבאדנית נתנו ליהודים שויון חלקי קודם הקונגרס הווינאי, נמצא שכל מתן־השויון בשאר מדינות גרמניא יכול היה להפסל — וזו היתה כוונתם של מתנגדי השויון.

„תעודות הברית", שהסעיף הנ״ל נכלל בהן, נחתמו בעשירי ליוני שנת 1815, ואותן המדינות שהתאמצו בקונגרס למחוק הבטחת השויון התחילו עוד קודם לכן לבטל את השויון. „מכיון שהלך לו החתול (זה נאפוליון) היתה הרוחה לעכברים (למושלי גרמניא)" — פתגם זה של בֶּרנה מציין יפה את מצב הדברים בפראנקפורט ובערי־האנזא החפשיות. כשנפלה הדוכסיות הפ־אנקפורטית הגדולה מיסודו של נאפוליון שדאלברג עמד בראשה, הודיע הסינאט של „טובי העיר" בפראנקפורט ליהודים כי שויונם שעלה להם בדמים מרובים (עיין הכרך הקודם § 33) בטל עם ביטול השלטון הצרפתי (שנת 1814). מעין זה אירע גם בהאמבורג לאחרי שהצרפתים יצאו משם, אלא שכאן צידד הסינאט בזכות השויון, כי ראה בו תועלת לכלל העיר, אבל בעלי־הבתים הקטנים, בעלי־תחרותם של היהודים, התנגדו לשויון. ושלטונות הערים ליבק וברמן הרחיקו ללכת ביותר: נמנו וגמרו להשיב את הסדר הישן והחביב להם על מכונו ולגרש את היהודים מעריהם לחלוטין. קהלות ישראל שב„ערים החפשיות" הללו נבהלו למראה השואה המתחוללת עליהם ופנו לקונגרס הווינאי בבקשת מחסה. יהודי פראנקפורט שלחו לווינא שני מורשים (אחד מהם היה אביו של בֶּרנה, יעקב ברוך), שהגישו לקונגרס בחודש אוקטובר 1814 מחאה כנגד פגיעת שויונם, שעלה בכסף מרובה ובדם אנשי־הצבא היהודים שהשתתפו במלחמת השחרור. קהלות ישראל בהאמבורג, ברֶמן וליבק שלחו לווינא את הטוען שלהם, ק. א. בוכהולץ, שפרסם בזמן ההוא ספר בזכותו של השויון („איבער די אויפנאהמע דער יודישען גלויבענס־גענאססען צום בירגעררעכט"). שליחי ישראל דברו על לב כמה צירי הקונגרס. באחד ממקומות הכנוס של חברי הקונגרס — בטרקלין של הבארונית היהודית פאני ארנשטיין (עי׳ כרך הקודם § 40) עלה בידם לרכוש סיועם של שני מנהיגי הקונגרס, הארדנברג ומטרניך. הללו שלחו לשלטונות ערי־האנזא אזהרות חמורות שלא

פגעו בשויון יהודי המקום, שעתיד הקונגרס לקיימו לטובת המסחר והכספים של גרמניא כולה „בעבור השפעתם של בתי הבאנקים הישראליים" *) (יאנואר — יוני 1815). אבל הצירים הנוצרים מערי־החירות גברו על צירי היהודים, כי עשו את מעשיהם בעצם ישיבות הקונגרס ומצאו סיוע מצד מורשי שאר מדינות גרמניא שהיו נוגעות בדבר ורצו גם כן לבטל את שויון היהודים. וכמו שראינו נצחו שונאי ישראל. הנוסח הסתום של הסעיף הט"ז, כפי שנתקבל על־ידי הקונגרס, נתן פתחון פה לכל מתנגדי השויון. והתחילה רדיפת היהודים „על סמך החוק **)".

§ 2. שנאת־ישראל בספרות ופרעות שנת 1819.

הנגע של שנאת־ישראל מתפשט בגרמניא, מקבל יניקה מאויר הריאקציה המדינית ומטיל בה ארסו. נחשול הפאטריוטיות הגרמנית, שעמד בשנות מלחמת־השחרור, העלה למעלה אותו הרגש הלאומי הנפסד, שבו אהבת העם מזוגה בשנאה לעם אחר. הקנאות הלאומית שבגרמניא כרתה ברית עם רעיון „המדינה הנוצרית", יציר־כפיו של הרומאנטיזמוס הנסוג־אחור שבקש לשוב לימי־הבינים — ובעלי־הברית התאחדו למלחמה על ישראל. המשטמה ליהודים גברה מפני שקבלו את חירותם מידי נצחון הריבולוציה והקיסריות של נאפוליון, וכל קרבנותיהם בשדה־קטל על מזבח המולדת הגרמנית לא היה בהם כדי לכפר עון פלילי זה. לא הועילו גם כל כרכורי החברה היהודית העליונה להתבולל בסביבה הגרמנית: הלאומיות „הנוצרית־גרמנית" הפרועה זקוקה היתה ליהודי להריק עליו שפעת־כחותיה, לעשותו מטרה לחציה.

רוח תזזית זו נתגלתה קודם כל בתיאטרון ובספרות. בשנות 1815־16 הצליח הרבה על הבימה הגרמנית מחזה ליצני אחד בשם „בית־המדרש היהודי או המשא ומתן שלנו" („אונזער פערקעהר"), והוא תיאור קאריקאטורי של חיי היהודים. המשחק החביב על הקהל וורם (Wurm) עשה כל מיני העויות והקה את הדיבור הז'ארגוני והתקלס בו, וקהל־התיאטראות הנוצרי מחא כף בצהלה. כשהתחילו מכינים גם בברלין התעללות כזו ביהודים עלה בידי ישראל יעקבסון (שעקר דירתו לשם אחרי נפילת מלכות ווסטפאלן) לפעול על הקאנצלר הארדנברג: שיאסור הצגת המחזה. אבל איסור זה הקניט את הקהל ביותר ובכל ערב וערב דרש בתיאטרון בקולי־קולות שיציגו את המחזה הצוהל, עד שהוכרח השלטון לעבור על מדותיו ואותו וורם עם כת־המשחקים שלו נתקבלו בתרועה בתיאטראות של כל כרכי גרמניא.

*) בשנים ההן עלה לגדולה בית־הבאנק של הרוטשילדים, ילידי פראנקפורט, שהלוו כספים לממשלה.

**) פרטים לשאלת היהודים בקונגרס הווינאי — בתוספת א' לכרך הנוכחי.

בה בשעה כוננו חכמי גרמניא לקראת „האויב הפנימי״ את אילי־הברזל שלהם. מאוניברסיטאות אחדות, שרעיונות המשמרים קננו בהן, נשמעו כרוזים לביטול השווין. „השיטה ההיסטורית בתורת המשפט״ שבברלין (מיסודו של סאוויני), ששימשה כתרים מדעי למדינה הפוליציאית, הוציאה ראשונה אל השוק את רעיון הפוליטיקה של שנאת־ישראל. המתחיל במלחמה ספרותית זו על ישראל היה הפרופיסור לדברי־הימים באוניברסיטה הברלינית פ ר י ד ר י ך ר י ה ס (Rühs). בחיבורו „על־דבר תביעת האזרחות הגרמנית מצד היהודים״ (1815־16, שתי מהדורות) הוא דן בשאלת היהודים על־פי עיקרי המדינה הלאומית־נוצרית. יסודה של החברה האזרחית הוא, לפי דעתו, באחדות הלשון, הדת והרגשות הלאומיים; ומכיון שהיהודים מפוזרים בכל העולם והם מובדלים בדתם ובסגולותיהם הבולטות, הרי אין הם יכולים להכנס לתוך החברה האזרחית הגרמנית. הם חושבים עצמם „לעם הנבחר״, יש להם „אריסטוקראטיה רבנית״ משלהם ומאז מעולם מבכרים הם את המסחר על העבודה היוצרת. ליהודים אין לתת זכות־אזרח, אפשר לתת להם רק זכויות בני חוץ לארץ (פרעמדענרעכטע). צריך להטיל עליהם „מס יהודי״ מיוחד, להגביל את רבִיָתם, את התפשטותם בארץ והשתתפותם בחיי־הכלכלה. לא יזיק גם לחדש את הסימן המיוחד על מלבושם כבימי הבינים, בצורת „עטיפה לאומית״ הגונה, כדי להבדיל בין יהודי לגרמני. רק יהודי שהתנצר יכול להמנות על סוג האזרחים.

שיטה פראית זו של המדינה הלאומית התאימה לרוח הזמן, וקונטרסו של ריהס, פרופיסור מפורסם בשעתו, מצא לו מפרשים ומשלימים. הפרופיסור פֿריס (Fries) מהיידלברג הרחיק ללכת מחבירו שבברלין. בכתב־פלסתר בשם „על־דבר סכנת היהודים למעמדם ומזגם של הגרמנים״ (1816) אומר הוא, שיוצרי החוקים הליבראלים „השתובבו מתוך ההומאניות״ של המאה הי״ח ולפיכך באו לכלל טעות מסוכנה והכניסו את היהודים לחיי־אזרחות. את האמת משיג רק המון העם השונא את היהודים מתוך רגש טבעי, כי רואה הוא בהם אומה שוטמת המקולקלת עוד מימי האבות והיא משחתת כל בני סביבתה. ומאחרי שמלומד גרמני זה הולך אחרי „הרגש הטבעי של ההמונים״ ולא אחרי „ההומאניות השובבה״, הרי הוא פותר שאלת היהודים על נקלה: התכלית האחרונה היא השמדת ישראל והאמצעים — התשת אחדותו של העם על־ידי ביטול הרבנות וכל משטר הקהלות, המעטת מספר היהודים על־ידי הגבלת הנשואין, גירוש היהודים מן הכפרים, צמצום מסחרם, הטלת „מס המחסה״ וטביעת סימן מיוחד במלבוש היהודים. באמצעים הללו רואה פֿריס את הדרך להצלת גרמניא מכף ישראל; ואם הברית הגרמנית לא תעשה כעצה היועצה, יהיו הגרמנים „כעבור ארבעים שנה עבדים ליהודים.״

לשני ראשי הצוררים נלוו עוד כמה סופרים ולבלרים, שהציפו את שוק הספרים בכתבי־פלסתר. הרבה נאומים, טפשיים ומרושעים, הזיות ועצות־הָמן שמע הקהל הגרמני בימים ההם מפי אדוקי הרעיון „הגרמני־נוצרי". אבל לפעמים שמע גם דברים של טעם מאת בני־אדם שלא כפרו עדיין בכל מורשת ההומאניות של המאה הי"ח. הכומר המלומד הישיש, יוהן אֶוואלד מבאדן, יצא נגד תורתו של ריהס בשני חיבורים („רעיונות על התקנה הנצרכת לידודים במדינות הנוצרית", קארלסרוהה 1816; „רוח הנצרות והעם הגרמני האמתי", 1817 — תשובה על החיבור השני של ריהס: „זכויות הנצרות והעם הגרמני כנגד תביעות היהודים ומגיניהם"). אף אוואלד מצדד בזכות האפיטרופסות של הממשלה, אלא שהוא מאמין כי אפשר להפוך את היהודים לאזרחים מועילים באמצעות ההשכלה, כמתכונת צרפת ושאר ארצות השויון. ביתר עוז חוה את דעתו הפובליציסט הבאווארי קְרָמר („היהודים ותביעותיהם הצודקות במדינות הנוצריות" 1816). לפי דבריו, צריך הנוצרי להכיר ביהודי לא אורח נטה ללון אלא תושב בארץ זו, שלמעשה כבר נכנס לחברה האזרחית. המדינה חייבת למלא את דרישותיו הזכאיות: לתת לו את האפשרות לפתח את כחותיו וכשרונותיו, להשוות אותו לאחרים לפני החוק, לפתוח לו דרך לכל מקצועות העבודה, לכבד את דתו, להגין על חייו ורכושו. מובן ממילא, שהממשלה זכאית להציג גם מצדה דרישות ותנאים ליהודי, אבל אין היא רשאית להעליבו ולהוציאו מכלל החבר־ה האזרחית.

כיצד נענו היהודים לפולמוס ספרותי זה שנגע עד לבם? כח ההגנה לא היה דומה לכח ההתנפלות. באותה שעה עדיין לא היו ליהודי גרמניא בעלי־תריסין גדולים. בֶּרנה לטש חרבו לשם מלחמה בריאקציה הגרמנית הכללית, וכפשע היה בינו ובין ההמרה. גבריאל ריסר לא הגיע עדיין לבגרות. למלחמה על שנאת־ישראל יצאו הסניגורים הענוים מבית־מדרשם של יעקבסון ופרידלנדר. מיכאל הס, מורה ב„פילאנטרופין" שבפראנקפורט, פרסם „בחינה גלויה לחיבורו של הפרופיסור ריהס" (1816), שבה הוא מתנצל יותר משהוא מדבר משפטים: אמנם יש להם ליהודים כמה חסרונות ודעות נפסדות ומנהגים פחותים, אבל כלום אפשר לבטל בעשר שנים פרי הלחץ של מאות השנים? יקחו נא הממשלות הדורשות טובה ליהודים את ענין התקונים לידיהן — ועם ישראל יתחדש לגמרי בבחינה החברתית והרוחנית. סטודנט למשפטים מהיידלברג, ס. צִימֶרן, הוכיח לצורר פְריס, שהאחדות „המדינית" (הלאומית) של היהודים בדותא היא, שהרי יהודי גרמניא כבר הכריזו בפרהסיא שהם רוצים להדבק בכל לבם לברית־האזרחים הגרמנית; רוצים הם לצאת מן המצר של „כת הסותרים", שהממלכה הישנה דחקה אותם לשם, וכבר פרקו מעליהם עול הרבנים וחיי־התבדלותם. סופרי

הירחון הישראלי־גרמני „שולמית" שיצא בדסוי, י. וואלף וג. סאלומון, הגינו על „סגולות ישראל" בפני טענותיהם של ריהס ופרים (1817), והבחינו בין היהדות הישנה ובין החדשה שנצרפה מסיגיה ונתקנה.

בתשובה על דברי הסניגוריא הללו נשמעו דברים חדשים מאת התיאולוג הנוצרי הראציונאליסט פ א ו ל ו ס מהיידלברג, סופר בעל כשרון, שמלא אחר־כך תפקיד חשוב בפובליציסטיקה של שאלת־היהודים. בספרו „דעותיהם של חכמי ישראל וחכמי הנוצרים בדבר תקון בני דת משה" (1817) הוציא את הפולמוס מידי צורותיו הפשוטות וגילה עיקרה של שנאת־ישראל, שגם המחבר אדוק היה בה. מקור כל הטעויות הוא, לדעת פאולוס, בזה שמדברים על השויון האזרחי או המדיני של ישראל סתם (יודענשאפט), ובעצם אין לדבר אלא על ההשתוות האזרחית העצמית של כל יהודי בפני עצמו: יהודי פלוני שהשתוה בחנוכו ודרך חייו לטובי הגרמנים ונעשה שוה בפועל ראוי ליעשות שוה גם על פי החוק. בלי שויון פנימי אין שויון חיצוני, ומדינה שהיתה נותנת שויון לכל היהודים בבת אחת היתה עושה מעשה לסתור בין החוק ובין החיים. „טעות זו באה מפני שהיהודים עצמם, אף־על־פי שהם פזורים בין האומות, דבוקים זה בזה כעם בפני עצמו, והתבדלות זו מתחזקת על־ידי שהממשלות מתנהגות עמהם כעם קבוק, אם לשבט ואם לחסד. אבל אם נבדיל את היחידים מן הכלל וניתן לכל אחד ואחד את זכויותיו לפי מדת מעשיו, תבטל ההתיחדות היהודית והיהודי לא יהיה שייך ליהדות יותר מלנצרות". נמצא שפאולוס דרש לבחון בכל יהודי ויהודי את הכשרתו האזרחית והמדינית, את „ההשתוות העצמית", שהיא בעצם הביטול העצמי, השמדת כל אותן המדות שהיהודי משתנה בהן מן הטפוס הגרמני הנהוג. דרישה זו של מיעוט הדמות הלאומית, התבוללות גמורה והפסק כל חוט ההשתלשלות ההיסטורית יצאה מתוך אותו העיקר של מדינה נוצרית־לאומית, שעורר את ריהס וחבריו להצעותיהם הגסות.

השיטות הספרותיות יונקות היו ממקור הטומאה שבחיי־המעשה. אש הקנאות הלאומית יצאה ללהב ואכלה בכל פה כל נצני ההומאניות, השויון והחירות. הסיסמא של „המדינה הנוצרית־לאומית" בלבלה את המוחות. בחוגי הסטודנטים הגרמנים התעוררה תסיסה משונה — תערובת החזיות הרומאנטיות של ימי האבירים ורוח נגוד לממשלה, שלא הלכה בדרך משובתם של „הפאטריוטים". הריאקציה השפלה התחפשה במלבוש הריבולוציה. ובאויר מחניק זה המלא עיפוש ימי הבינים נשמע קול הפרעות ביהודים שבגרמניא הישנה: הֶעפּ הֶעפּ! באביב שנת 1819 עשתה רציחה מדינית את כל גרמניא כמרקחה; אחד מצעירי התנועה הפאטריוטית זאַנד הרג במאַנהיים את אחד מבעלי הריאקציה האינטרנאציונאלית הרשמית, את המורשה הדיפלומאטי הרוסי קוֹצֶבּוּ. הממשלות נבהלו מפחד

הדימאגוגיה והטירור והתחילו מחמירים ומדכאים כל גילוי דעות פוליטיות בצבור ובדפוס. וכשנעצר שטף הכחות הפרועים בזרמתו פֶּרק הצדה, לנוכח ההתנגדות החלשה ביותר, והשתער על היהודים.

בחודש אבגוסט שנת 1919 היו כמה ערים בגרמניא סמל חי להתחדשות הימים הראשונים, שהרומאנטיקים הנלהבים התפללו אליה: המוני בעלי־בתים ובחורים התהלכו בחוצות ובצעקות: „העפ, העפ, יודע פעררעקן!" התפרצו לתוך בתי היהודים, הכו ביושביהם, החריבו את רכושם ובמקומות אחדים גרשו את העשוקים מן העיר. הפרעות התחילו בבאווריא. בעיר ווירצבורג גרשו הסטודנטים הפאטריוטים מן האוניברסיטה בשריקות־בוז את הפרופיסור בְרֶנדל, שכתב לטובת היהודים, ובזה נתנו אות לפרעות (כ' באבגוסט). העירונים, חנונים גרמניים, שזה כבר חרקו בשניהם על היהודים, הרסו את חנויותיהם והשליכו את הסחורות החוצה. וכשהתחילו היהודים לעמוד על נפשם בפני הפורעים באבנים ובמקלות התנפל עליהם ההמון בחמה שפוכה והכה בהם הרוג ופצוע. רק עם בוא הצבא פסקה שפיכת הדמים. ביום המחרת עלה בידי בעלי־הבתים לפעול על השלטון, שהיהודים יגורשו מן העיר. ארבע מאות איש הוכרחו לעזוב את בתיהם ולחנות מחוץ לעיר ובכפרים הסמוכים. פרעות כאלו התחוללו גם בבאמברג ועוד ערים בבאווריא. ומשם עבר גל הפרעות לבאדן. בערים קארלסרוה, היידלברג ומאנהיים נשמעו צעקות: „העפ העפ, מות ליהודים", אלא שכאן לא היו התנפלויות בהמון ורק יהודים בודדים נעלבו. בהיידלברג הגיעו הדברים כמעט עד לידי מהלומות, ושוטרי העיר לא רצו להגן על היהודים, ואילולא פרופיסורים וסטודנטים אחדים שסכנו עצמם ועמדו בפרץ היו היהודים נתונים בצרה גדולה.

בפראנקפורט ע"נ מיין מצאה לה התעמולה לפרעות ביהודים קרקע משובח, כי שם לא פסקה עדיין מלחמת העירונים והיהודים בשאלת השויון. מתחלה פוצצו את הזכוכית בחלונות היהודים וגרשו אותם ממקומות הטיול הפומביים, ואחר־כך התפרץ המון משרתי־חנויות ובעלי־מלאכה לבתים ולחנויות (י' באבגוסט). כמה יהודים יצאו מפראנקפורט. התכונן לצאת גם א נ ש י ל ר ו ט ש י ל ד, אחד מבעלי בית הבאנק, שמצודתו היתה פרושה בכל אירופא וכמה בתי־מלכות זקוקים היו להלואותיו. אז התעורר השלטון הפראנקפורטי, וביחוד מנהיגי הבונדסטאג הגרמני שהיה מתכנס בעיר החפשית שעל נהר מיין. נקראה ישיבה מיוחדת של מועצת הבונדסטאג, שהיו לו עסקים עם רוטשילד, והחליטו להקים את הסדר בכח הנשק — ומיד שקטה הסערה. קיימה מצות פרעות גם העיר החפשית האמבורג, שנטלה גם היא בגבורתה מאת היהודים את שויונם. בימים המיועדים (כ"א — כ"ד באבגוסט) פוצצו בני האמבורג את השמשיות, העליבו את היהודים

העוברים ושבים וגרשו אותם ממקומות־פומבי. כשנסו היהודים לעמוד על נפשם צוה עליהם הסינאט במפגיע „להמנע מכל פתחון־פה להתנגשות". בפרוסיא היתה התעמולה לפרעות רפה ביותר (היו הפגנות בדיסלדורף, דאנציג ועוד). כאן היתה הריאקציה מונופולין של הממשלה והיא בעצמה הגשימה את התכנית של שונאי ישראל. הללו לא היו זקוקים לערוך פרעות בשווקים, מכיון שהשלטון היה עורך פרעות בדרך ההוק בשקידה יתרה.

תנועת הפרעות נתנה חרב בידי הספרות הצוררת שהתחילה מדברת בלשון הנקיה של השוק. בסוף שנת 1819 יצא כתב־פלסתר בשם „אספקלריא של היהודים" (יודענשפיעגעל) מאת „אציל" אחד הונדט־ראַדובסקי — כרוז גלוי לפרעות ולשוד. המחבר מודיע בגודל־לבב, שאמנם אין הוא חושב רציחת יהודי „לא לחטא ולא לפשע אלא לאיסור מטעם הפוליציה", אבל מבכר הוא אמצעים אחרים של מלחמה ביהודים והם: למכור אוכלוסין יהודים לאנגלים שיעבידום במקום הכושים במטעי הגנות שבמדינות הים, את הזכרים שישארו — לסרס, כדי שלא יפרו וירבו, ואת הנשים למכור לבתי־זמה; ולבסוף אפשר לנקות את גרמניא משארית ישראל על־ידי פרעות וגירושים, „כמו שנהגו פרעה ואזרחי מיינינגן, ווירצבורג ופראנקפורט". כתב־פלסתר זה מנוול היה כל־כך עד שגם הממשלה הפרוסית צותה להחרימו. כמובן, לא עיכב החרם את התפשטותו של קונטרס זה ושל הדומים לו, שגירו את היצר הרע של ההמון. וכל־כך נשתרשה שנאת ישראל, עד שמתרגם „זמירות ישראל" של ביירון לגרמנית הכהן טֶרְמין (1820) ראה חובה לעצמו להתנצל בהקדמתו בדברים האלה: „מקוה אני שאין אני עושה בתרגומי זה שום דבר שהוא מחוץ לנצרות ושלא יחשדו בי שאני הוגה חבה כל שהיא ליהודים". כך השתובבה המחשבה הגרמנית בימים ההם: סתם נצרות היה פירושה שנאת ישראל. מחבר קונטרס אחד, שהלל תקפו וגבורתו של זאַנד, מדבר על השנאה הנוצרית הפועלת, המכינה ליהודים „יום הדין". החברה „הגרמנית־נוצרית" הגיעה לידי ההפך המפורש של „דת האהבה".

מאורעות שנת 1819 הפתיעו את המשכילים מישראל, שלא פללו כי שנאת ישראל תמהר לעבור מן הדבור אל המעשה. דוד פרידלנדר הזקן השיב רק על „רדיפות היהודים על־ידי ס ו פ ר י המאה הי"ט" (שם קונטרס שלו שיצא בשנת 1820) ולא על פרעות השוק. מתגעגע היה לימי־ההומאניות שעברו ולא מצא אף מלה אחת שתַּראה מוצא מן המצב. גבורות הטרקלינים היהודיים מלפנים, הנרייטה הרץ ורחל ווארנהאגן, שהיו תמיד רחוקות מעמן, התנצרו זמן

מועט לפני הפרעות ויצאו מכלל ישראל לגמרי. צרותיו של העם העזוב יכלו לעורר בקרבן רק רגש־צער עראי ואותו השתיקו במקסם־כזב, שלא העם הגרמני הוא החייב בפרעות: „רק הפרופיסורים פריס ורידהס ובני מרום עם הארץ התועים הם שהסיתו את העם לצעוק העפ העפ״ (ממכתבה של רחל). היה בגרמניא בימים ההם אדם אחד, שחייב היה להרים קולו העז כנגד האבירים הפראים של ה„טיטוניות הנוצרית״, אלא שאדם זה — בן הגיטו הפראנקפורטי, לודוויג ברנה — כבר לא היה רשאי לדבר כיהודי בשם עמו, כי כשנה לפני הפרעות עבר למחנה הנוצרים, כדי שיהיה בן־חורין במלחמתו לחירות המדינית. לא קול יעקב נשמע בדברי הסופר הנלהב בשנת החרפה לגרמניא והיסורים לישראל, אלא מחאה ריבולוציונית גרמנית־כללית (עיין למטה § 14). ואף על פי כן לא עברו מאורעות שנת־פורענות זו בלי רושם בהכרה העצמית הישראלית. רבים, שנכונים היו לצאת מכלל ישראל והתנכרו לעמם מעצמת כשפיה של התרבות הגרמנית, נצבו בדרכם. נתגלתה שאיפה להכרת היהדות ההיסטורית ולתחיתה בהוה. את תוצאות השינוי הזה נכיר בתנועות הרוחניות של אותה תקופה.

§ 3. הפולמוס בפראנקפורט; עבדות בערים החפשיות.

לא רק הקהל הגרמני נלחם ביהודים, אלא גם הממשלות הגרמניות שבכל מדינה ומדינה מבעלות הברית. ראשונות למצוה זו היו הערים החפשיות, שעוד בקונגרס הווינאי הגינו על זכותן לשעבד את היהודים. הנוסח הסתום של סעיף ט״ז ב„תעודות הברית״ נתן לפראנקפורט ולשאר ערי־החופש הרשאה לעשות ביהודים כרצונן, ומיד התחילו להחזיר את השעבוד ליושנו, כמו שהיה לפני החידושים הצרפתיים. אבל לא לחנם עברה על היהודים תקופה קצרה של חירות; עתה לא היו בני־הגיטו סבלנים מושכים בעול, אלא בני־אדם שלמדו להלחם על זכותם. מופת למלחמה עקשנית כזאת הראו יהודי פראנקפורט. המלחמה בינם ובין הממשלה המקומית — זה הסינאט — נמשכה עשר שנים (1814 — 1824). השתתפו בה הקונגרס הווינאי, הבונדסטאג, הפאקולטיטים למשפט בכמה אוניברסיטאות, העתונות, — וסופה פשרה היתה, שהכריעה את הכף לטובת הכח כנגד הצדק, אבל הוכיחה, שימי ההכנעה היהודית עברו לבלי שוב.

כשנגש הסינאט הפראנקפורטי אחרי הקונגרס הווינאי לחדש את המשטר הישן — את הגיטו, את הגבלת הנשואין, את צמצום הפרנסות, — יצאה הקהלה הישראלית במחאה עזה, בצורת הרצאה מפורטת אל הבונדסטאג הגרמני שהתכנס

בפראנקפורט, ומחבר ההרצאה היה — בעילום שמו — לודוויג ברנה, מי שעתיד להיות ראש המדברים של „גרמניא הצעירה". בהרצאה הובאו טענות משפטיות ומדיניות עצומות כנגד מעשי הסינאט הפראנקפורטי, המתנגדים לתנאים שהותנו בין היהודים ובין המושל הקודם — הדוכס הגדול דאלברג, וגם לכוונתה של תקנת הקונגרס הווינאי, שליהודים נשמרות אותן הזכויות האזרחיות שניתנו להם קודם המלחמה. כשהגיעה הרצאה זו אל הבונדסטאג (נובמבר 1816), שלח אותה אל הסינאט הפראנקפורטי, ודרש תשובה מסברת. תשובת הסינאט (מאי 1817) ערוכה היתה כנגד כל תביעות היהודים. הסינאט הוכיח, שעל סמך זכויותיהם הקדומות קיבלו שלטונות פראנקפורט לפנים, על־פי החוזה משנת 1616, את היהודים על מנת שידורו בשכונה מיוחדת ובזכויות מצומצמות. השלטון הנכרי של השנים האחרונות שינה משטר זה, אבל עם החזרת השלטון המקומי צריך שיתחדש גם המשטר הישן על־פי החוזה. לתשובתו הוסיף הסינאט תעודה „שאין עליה פירכא": חות דעתו של הפאקולטיט המשפטי באוניברסיטה הברלינית בחתימת ידי עמודי הריאקציה ראשי „השיטה המשפטית ההיסטורית" סאוויני ואייכהורן. גלוי־דעתם של חכמי ברלין תמך יתדותיו בטעמים הללו: בימי הבינים היו היהודים משועבדים למלך (קאמערקנעכטע), המלכים מסרו את עבדיהם היהודים שבפראנקפורט להנהגת העיר, ולפיכך יכולה היא להטיל עליהם כל תנאי שתרצה; והבונדסטאג אינו בר־סמכא כלל במחלוקת זו, כי אין הוא רשאי להתערב בענינים הפנימיים של שלטון עיר חפשית.

נגד חות־דעת זו של חכמי המשפט בברלין, שהוכיחו כי הגיטו והשעבוד המחפיר צריכים להתקיים מפני שנתקיימו לפנים בכח זכותם היתרה של המשעבדים, יצאה לטעון עדת ישראל בפראנקפורט. במלואים להרצאה הקודמת שואלת הקהלה: אם הסינאט והחכמים העומדים לימינו נסמכים על ההיסטוריה, למה הם נצבים בשעבוד ימי הבינים ואינם מרחיקים ללכת לתקופות קדומות, שבהן היו היהודים מתישבים בגרמניא העתיקה כאזרחים בני־חורין של מלכות רומי? לעבדים לא חשבו עצמם היהודים מעולם. הקיסרים ולא הערים משלו בהם, והדוכס דאלברג, שליט פראנקפורט בשעתו, זיכה אותם בשויון כדת וכדין. וכנגד מה שפסקו לחלכה חכמי ברלין הגישה הקהלה חות־דעתם של חכמי המשפט בגיסן, שהכירו את הבונדסטאג לבר־סמכא במחלוקת זו, כי כנסית־הברית חייבת לשמור על קיום תעודות־הברית, שבהן הובטחו ליהודים בכל מדינות גרמניא הזכויות הקיימות. על השגות אלו של היהודים באה תשובה מאת הסינאט (אוקטובר 1817), שאינה אלא פלפול: היהודים הוכרזו לאזרחים בדוכסיות הגדולה פראנקפורט מיסודו של נאפוליון, אבל לא בעיר החפשית פראנקפורט, ועם

ביטול הדוכסיות בטלה גם אזרחותם של היהודים ושוב הם תלויים בדעתם של שלטונות העיר*).

לאחרי שדן הבונדסטאג בטענות שני הצדדים, בחר בקומיסיה מיוחדת לבירור הענין ומלא את ידה לפשר בין הצדדים (1818). התחילו נושאים ונותנים בהיקף הזכויות שיכולה העיר לתת ליהודים. שלטונות העיר הסכימו להניח את היהודים התושבים בפראנקפורט בבחינת „חוסים" (שוטצגענאָססן) ובקצת הרחבה לשכונתם, אבל הגבלת הנשואין וצמצום הפרנסות ושאר מכשירי השעבוד ישארו כמקדם. קהלת ישראל התרעמה ומחתה כנגד הצעה זו בכל תוקף: אל משטר „החוסים" לא תשוב, היהודים הולכים בכל מקום מעבדות להירות ולא להפך. הקומיסיה המפשרת של הבונדסטאג הציעה לסינאט לבטל את הכנוי המעליב „חוסים" ולוותר עוד על מדת הדין. חברי הסינאט התחילו מפקפקים, וקומיסיה מיוחדת של הסינאט הציעה ויתורים אלו: לקבוע כנוי „אזרחים ישראליים" (איזראֶעליטישע בירגער), לתת הנחות בפרנסות אבל להשאיר הגבלת הנשואין. קהלת ישראל הודיעה שהיא נכונה לבוא לידי פשרה, אם יבוטלו עוד הגבלות אחדות בפרנסות, אבל דרשה, שמסקנות הפשרה יהיו קבועות בתעודת־חוזה בין הסינאט ובין הקהלה, ולא בצורת חוק מטעם הסינאט שיכול הוא בעצמו לבטלו. האספה הכללית של הסינאט לא הסכימה לא להצעת הקומיסיה בדבר הכנוי „אזרחים ישראליים", מפני המלה המסוכנה „אזרחים", ולא לדרישות היהודים בדבר החוזה, שהוא כתרים בפני שרירות־לב המחוקקים. ובמשא ומתן זה שלא הביא לשום תוצאות נגמרה שנת־הפורענות 1819, שהיו בה פרעות גם בפראנקפורט.

עקשנותו של הסינאט עוררה את היהודים לפנית לווינא, אל מטרניך הגבוה מעל גבוה, העומד בראש „הברית הגרמנית" והמגין הרשמי של „תעודות הברית". ומווינא הוזהר הסינאט הפראנקפורטי, שאם יעמוד על דעתו להוריד את היהודים ממדרגתם בנגוד לתקנת תעודות־הברית, יהא הבונדסטאג מוכרח לקחת לידיו פתרון השאלה. אבל גם מצד אחר הושפע הסינאט הפראנקפורטי: העירונים, שחששו לעניני תחרות, לא הסכימו לשום הנחה ליהודים. באחד מכתבי הפלסתר של העירונים נאמר: „אם נקבל את ההצעה הליברלית בדבר מגוריהם ומסחרם של היהודים, הננו מפנים דרך לירושלים החדשה. בעוד עשרים שנה יהיו בנינו ובני בנינו כפופים ליהודים, ולנו יקציעו רחוב נוצרי מיוחד (קריסטענגאססע"). מתוך

*) כל ההרצאות וההשגות הללו לא היו תעודות־פקידות בלבד, אלא הוגשו גם למשפט דעת הקהל. שני הצדדים פרסמו את הרצאותיהם של החכמים בקונטרסים מיוחדים והפיצום לשם תעמולה. בדבר הספרות הוכוחית לפולמוס פראנקפורט עיין ביבליוגראפיה לסעיף הנוכחי.

השפעה זו סירב הסינאט להוסיף על ויתוריו למרות האזהרה מווינא, והמשא ומתן נפסק לזמן רב.

רק בתחלת שנת 1824 נתחדש המשא ומתן. קהלת ישראל הציגה לפני הקומיסיה של הבונדסטאג שאלה זו: אם הקומיסיה מסכמת להשקפתה החיובית של הקהלה, שהיהודים אזרחים הם והם מוותרים על חלק מזכויותיהם מפני דרכי שלום, או להשקפתו השלילית של הסינאט, שהיהודים מחוסרי־זכויות הם ועל־ידי הפשרה מקבלים הם קצת זכויות. הפעם החליטה הקומיסיה החלטה מפורשת לטובת היהודים: הסכימה לשם „אזרחים ישראליים" ולצורת־חוזה (כי לא יתכן, שאחד מן הצדדים המתווכחים יוציא חוקים לצד שכנגד), וגם דרשה למהר בהתפשרות, כי המצב הסתום הממושך של היהודים גרם לפרעות שנת 1819. הקומיסיה מצאה גם כן, שהגבלת מספר החתונות לחמש־עשרה בשנה בקהלה בת שלשת אלפים נפש מתנגדת „לדרך הטבע ולמוסר" ועתידה להביא לידי זנות או לידי הערמה.

מעשה־הפשרה של הבונדסטאג הביא סוף־סוף לתוצאות ממשיות. בין באי־כח הקהלה והסינאט נעשה חוזה על יסוד התקנות הללו, שהבונדסטאג הבטיח את חזקתן (א' בספטמבר 1824): „האזרחים הישראליים" תושבי פראנקפורט קהלה בפני עצמה הם, שאינה משתתפת בהנהגת העיר, אלא מתנהגת על־פי כללים מיוחדים; היהודים רשאים לגור בכל העיר כולה: זכאים הם לבנות בתים, אבל לא יותר מבית למשפחה; מספר החתונות בשנה לא יעלה יותר מט"ו (גזירה ברברית זו הומתקה אחר־כך, ובשנת 1834 נתבטלה); מספר בעלי חנויות לא יעלה לפי שעה יותר ממאתים; אסור להם לסחור בסחורות אחדות — בקמח, בפירות ובחמרי הסקה; לאחר שש שנים אסור להם להשתמש בפועלים נוצרים במלאכה ובחרושת.

היהודים עיפים היו מפולמוס עשר השנים והוכרחו להשלים עם תקנות אלו שבאו במקום השויון. ומכיון שסרו מדרך מלחמת הזכויות הוסיפו לרדת בדרך זה של ויתורים. ביחוד היו ותרנים בשלטון העצמי הפנימי. לאחרי שהוציא הסינאט את הקהלה הישראלית מכלל הנהגת העיר, נטל רשות לעצמו להשתתף בהנהגת הקהלה ולהשגיח עליה. על־פי תקנות הקהלה שנתאשרו על־ידי הסינאט צריך שיעמוד בראש ועד־הקהלה משגיח מטעם הסינאט, וגם חברי הועד נמנים על־ידי הסינאט ממספר הקאנדידאטים המוצעים לו; בלי הסכמת המשגיח החלטות הועד פסולות; ופקיד זה מפקח לא רק על עסקי־הכספים של הקהלה, אלא גם על עניניה הדתיים, כדי שיתאימו לחוקי המדינה. התערבות גסה כזו בחיי־הרוח של הקהלה באה מפני המחלוקת הפנימית שבה בין החרדים והמתקנים (עיין למטה

§ 11): כל מפלגה ומפלגה בקשה הסות בסינאט, וכך משכו המריבים בעצמם את השלטון הצורר לעניני הרוח. לפיכך העיז הסינאט בעצם מחלוקת הרי־פורמאציה (1839) להודיע כמומחה ובר־סמכא, שהוא „מוכן ומזומן להתנגד לכל מה שפוגע ברגש הישראלי המאמין ופוגם את עבודת־האלהים המקובלת, אבל מן הצד השני יתמוך בכל מה שנצרך לחנוך דתי אמתי לפי תנאי ההתקדמות החדשה". תקיפי פראנקפורט, שנטלו מאת היהודים את זכויותיהם האזרחיות, לבשו איצטלא של פוסקים בישראל — לירידת־פלאים זו הגיעו ה„אזרחים הישראליים", ולא הרגישו בעלבונם. אחד מעסקני הקהלה הפראנקפורטית בימים ההם, ההיסטוריון יוסט, מצא משטר זה „מתאים לתעודתו בשלימות" (דורכאויס צוועקמעססיג).

ואם בפראנקפורט לא נפטרו בעלי השלטון משויון היהודים אלא לאחר פולמוס של עשר שנים, עלה להם נצחון זה בשאר הערים החפשיות כמעט בלי כל מלחמה. בפראנקפורט היה להם ליהודים פתחון־פה משפטי להגין על זכויותיהם, שקבלו מאת השליט הכשר, זה הדוכס הגדול דאלברג. אבל בהאמבורג ובליבק ובברמן לא בא השויון אלא בתוקף הכבוש הצרפתי, ולפיכך אי־אפשר היה להגין עליו להלכה על־סמך תעודות־הברית של ווינא. כאן נגזר דינם של היהודים על־ידי המלה הקלילה „פאָן" במקום „אין" בסעיף ט"ז שבתעודות הנ"ל והוכרחו לשוב ל„קדמותם". בהאמבורג נעשתה הפוליטיקה בידי אותם התגרים הנוצרים, שכבר המליק עליהם בֶרנה בלשון נופל על לשון, שהם „שונאים את היהודים לא מפני שהללו ראויים לכך, אלא מפני שהם מרויחים" (ניכט ווייל זי עס פערדיענען, זאנדערן ווייל זי פ ע ר ד י ע נ ע ן), ולכן צמצמו ההגבלות בעיקר את הפעולה הכלכלית של הישוב היהודי בן עשרת אלפים נפש לערך. ליהודים אסור היה לעסוק בשום מלאכה, שהיא נחלת חבורת־אומנים, ואפילו כפועלים ומתלמדים; אסור היה להם לגור ולקנות קרקעות בכמה שכונות. ולא רק חייטים וסנדלרים אסור היה להם להיות, אלא גם בעלי אומנויות חפשיות: ליודעי דת ודין אסור היה להיות עורכי דין; מעשה הרפואה מוגבל היה מאד. הפגנות שנת 1819 כנגד היהודים, שהיו גם בהאמבורג, נתנו חרב בידי המשמרים להצדיק שיטה זו של שעבוד: אין לתת שויון ליהודים, שהרי העם מתנגד להם. בשנת 1830 היתה בהאמבורג הפגנה ריבולוציונית בהשפעת מהפכת־יולי בפאריז, ובשעת מעשה התנפל ההמון על היהודים; מכאן הוציאו שונאי־ישראל שוב מסקנא לטובת שיטתם. בשנת 1834 הגישה חבורת עסקני־צבור יהודים, והפובליציסט הצעיר ריסר בראשם, בקשה למועצת העיר להתיר ליהודים להיות בעלי מלאכה ועורכי דין. העירונים החליטו לדחות את ההשתדלות וכעין חזוק לזה קראו בכוונה למהלומות בין נוצרים ויהודים בבית־מרזח אחד וברחוב (1835), ואחר־כך הודיעו, שבקורת החוקים הנוגעים ליהודים

נרדפית עד ש„ישקטו הרוחות". בשעבוד אזרחי כזה שקועה היתה אחת מן הקהלות הישראליות היותר תרבותיות שבגרמניא עד למהפכת שנת 1848.

שתי „ערי החופש" ליבק וברמן נפטרו מיהודיהם בפשטות יתרה. כאן מוטלת היתה בספק זכות התישבותם של היהודים בשטח האסור בימי החירות הצרפתית. הסינאט הצורר שבליבק מהר לפרש לטובתו את הנוסח הסתום של הסעיף הידוע בתעודות־הברית של ווינא, ובחודש ספטמבר שנת 1815 נצטוו כל היהודים שנשתקעו בליבק „על דעת עצמם" (ששים ושש משפחות) לצאת את העיר. וכשמאנו היהודים להשתעבד לגזירה אכזרית זו ולוותר על זכות שהיתה בידם, חתמו שלטוני העיר את חנויותיהם והחרימו את סחורותיהם (1816). הנרדפים הוכרחו לצאת מן העיר ולחנות בכפר מויסלינג הסמוך, שרובם באו משם לפנים. בדרך כזו נפטרה גם עיר ברמן מ„שאלת היהודים" שלה.

§ 4. נצחון הריאקציה בפרוסיא (1815—1830).

בראש הריאקציה הגרמנית הלכה פרוסיא. ארץ זו בעלת תרבות רוחנית גבוהה נוטה היתה תדיר לצורות נמוכות של תרבות מדינית. זהו תפקידה ההיסטורי של המדינה הגרמנית הראשונה במעלה — להיות מגן לאבסולוטיזמוס, ואחר־כך לקונ־סטיטוציה היותר מונארכית. ויש שגם התרבות הרוחנית נעשתה כלי־שרת לריאקציה. באוניברסיטה החדשה שבברלין נולדה אותה השיטה של מדינה נוצרית־גרמנית, ששעבדה את גרמניא לשלשים שנה. כאן הטיפו מן הקתדרא ולפעמים פעלו בלשכות המיניסטריום יוצרי „שיטת־המשפט ההיסטורית" הריאקציונית — סאוויני ואייכהורן. להם נלוה גם הפרופיסור רידס, אחד ממרביצי שנאת־ישראל החדשה בספרות גרמניא. המשמרים ממין זה כיוונו לדעתו של המלך פרידריך־ווילהלם השלישי, שנצחונות מלחמת־השחרור פוטרים אותו מכל ההבטחות הליברליות שהבטיח לעמו בימי עניו ומרודיו. בשעה שהלכו הפרוסים „למלחמת־העמים הגדולה" היה המלך מזרזם בהבטחתו להנהיג בכלות המלחמה משטר של נבחרי העם, אבל כשנגמרה המלחמה נדחה קיום ההבטחה לימים רבים, ולבסוף תקן המלך חקוי עלוב לבית־נבחרים — כנסיות צירי מעמדות על־פי הגלילים (פראווינציאלשטענדע), בעיקר מתוך באי־כח האצילים והכומרים (1723). פרידריך ווילהלם השלישי, הארוק בדתו ונאמן ל„ברית־הקודש", שקד לשמור על שלטונו היחיד כנגד העם, ובבחינת ראש „מדינה נוצרית" שמר על שלטון הנצרות כנגד היהדות.

לא עברו ימים מועטים והיהודים הרגישו בלחץ הכפול של הריאקציה — כאזרחי פרוסיא וכיהודים. פרוסיא הנופלת הרימה אותם למדרגת אזרחים, והמנצחת שאפה להורידם לשעבוד הישן. תעודת השויון משנת 1812 שנתן בעל כרחו אותו המלך הנבהל, מושל פרוסיא הממוּרטה, לא יאתה לבן ברית־הקודש ומושל פרוסיא המורחבה. בשנת 1815 נספחו אל המדינה כל השטחים שנלקחו ממנה וכמה חדשים נוספו עליהם: חלקי זאכסן, הדוכסיות הווארשאית, מלכות ווסטפאלן וגלילות הרהיין. מספר היהודים בכל המדינה הגיע עד למאתים אלף איש. וגורלם נחתך עם התחלת הרסטאוראציה. ליטול מאת יהודי פרוסיא את השויון שניתן להם מאותו מלך עצמו אי אפשר היה מפני סעיף ט״ז שבתעודת־הברית. מה עשו מחוקקי פרוסיא? התחכמו והבחינו בין השטחים הישנים והחדשים של המדינה (בסדרה של חוקים משנת 1816 ואילך, שנתאשרו בפקודה כללית בשנת 1830): בישנים חל עלידם מתן השויון משנת 1812, והחדשים נשארו במצב שנמצאו בו באותן המדינות שמהן נספחו השטחים לפרוסיא. ומכיון שהגלילות הללו שייכים היו מקודם למדינות שונות וחוקים שונים שלטו בהם, מן חוקי ימי־הבינים שבזאכסן ועד החוקים הליברלים הצרפתים, היו עשרים שיטות של חוקים מסדרות את חיי היהודים בפרוסיא. במקומות אחדים נחשבו ל„אזרחי המדינה" ובאחרים לנסבלים בלבד, ל„חוסים" בתנאים קשים פחות או יותר; כאן היו להם כל הזכויות האזרחיות ואפילו קצת זכויות מדיניות, ושם — פירורים דלים של זכויות אישיות, לפעמים בלי חירות התנועה ומשלח־היד. היו בהם אזרחים „פרוסיים" (על־פי חוק שנת 1812), צרפתים־פרוסיים, ווסטפאלים־פרוסיים, פולנים־פרוסיים (בגליל פוזנא) ועוד. בגלילות שנקרעו ממלכות ווסטפאלן הקודמת, שבה נתן המלך ז׳ירום שויון ליהודים, נשמר השויון בתוקף תעודות־הברית, אבל הממשלה קיצצה בו קימעא קימעא; מצד אחד לא הניחו לבאי־כח המעמדות היהודיים להכנס ללאנדטאג המקומי, ומן הצד השני ביטלו את האבטונומיה של הקהלות בטפוסה הקונסיסטוריאלי. בגלילות רהיין שנקרעו מצרפת (קֶלן, קובלנק, אַאכן ועוד) מצאה לה ממשלת פרוסיא אמתלא ע״פ דין לבטל את השויון: כאן קיימת היתה בשעת יציאת הגלילות מרשות לרשות „הפקודה המחפירה" של נאפוליון משנת 1808 בדבר השבתת השויון לעשר שנים (עי׳ הכרך הקודם § 24) — וכשפקע כחה של הפקודה בשנת 1818 האריכה הממשלה הפרוסית את פעולתה לזמן בלתי מוגבל. השנאה למשטרו של נאפוליון לא עכבה בידי שליטי פרוסיא לחבב ולטפח את מעשי־העריצות הפחותים שבו, שהיו לפי טעמם.

כך ישבו יהודי פרוסיא בעשרים כלובים וכפופים היו לעשרים „משטרים יהודיים" (יודענפערפאססונגען). אסור היה להם לעבור מגליל לגליל אחר, „שבו

קיים משטר אחר ליהודים" (י"ח בפברואר 1818). משועבדים היו לשטח גליל־מגוריהם. אבל עיקר הדאגה של מלך פרוסיא וממשלתו מכוונה היתה לסדור מצב היהודים בפרוסיא העיקרית. פקודת־השויון משנת 1812 היתה לשרי־המדינה הפרוסיים למזכרת־עוון. צריך היה להגיה תקון נחפז זה, לשנות פקודת־השחרור או לבטלה קימעא קימעא וביחד עם זה לא לחטוא כנגד תעודות־הברית, שדרשו להניח את המצב כמות שהוא. ורבי המלוכה התחכמו משנת 1815 ואילך בהערמות שונות לגלות פנים בדין שלא כהלכה על־ידי ביאורים, „תקנות עראיות" ומכתבים חוזרים. השויון הלך וניטל קימעא קימעא, ולפעמים בצורה גסה ומלעיבה מאד.

מתחלה נפטרו מן הסעיף הרפה ביותר — מן הזכויות המדיניות של היהודים, שבאמת מיועדות היו רק „לעתיד לבוא". בקשותיהם של היהודים לספחם למשרות ממלכתיות נדחו תדיר, אפילו אם המבקשים עבדו בצבא קודם לכן. אחת הדחיות הללו מצויינת בצורתה: „אף על פי שפלוני (שם האיש) כדאי להעניקו במשרה ממלכתית כי השתתף בתורת מתנדב במלחמות שנות 1813־14, אין הוא יכול להשתמש בזכותו זו מפני דתו היהודית" (1826). בעלי האומניות החפשיות הוגבלו בדרך־עלבון: יודעי דת ודין לא נתקבלו למעמד עורכי הדין, לרופאים אסור היה לתפוס משרות צבוריות. בהנהגת־הערים שהיהודים השתתפו בהן זה כבר נטלו מהם את הזכות להיות ראשים (בירגערמייסטער), כי „למשרה זו לא יכשרו אלא בני דת נוצרית". בלי התחכמות יתירה נפטרה הממשלה מן הסעיף שהתיר ליהודים לתפוס משרות באוניברסיטאות ובבתי־ספר. מספר היהודים בעלי השכלה עליונה מרובה היה בימים ההם וקצתם (למשל, חכם־המשפטים מבית־מדרשו של הגל — אדוארד גאנז) השתדלו להשיג קתדראות. הממשלה הרגישה בסכנת הדבר — וביטלה בעזות מצח את הסעיף שהיה לצנינים בצדה. בשנת 1822 הודיעו „שהמלך יר"ה ביטל את הסעיפים ז׳ וח׳ בפקודת שנת 1812, שעל פידהם מותר ליהודי הארץ לתפוס משרות אקדמיות, מפני שהתגשמותם מקלקלת את השורה". מהותו של קלקול זה נראית מפקודות אחרות של הממשלה שבהן נאמר בלי בושת־פנים, שפלוני אינו יכול לתפוס משרה אקדמית פלונית „כל זמן שהוא מאמין בדת ישראל".

גזירות אלו על המשכילים מישראל, שדביקותם בדתם ובעמם כבר נתרופפה הרבה על־ידי המשבר התרבותי, הרבו את ההמרה. מקרי השמד היו למעשים בכל יום, וטובי הכחות הרוחניים נעקרו ממערכות ישראל בלי רחם. די לקרוא בשלשת השמות — ברנה, היינה וגאנז, שהתנצרו בשנים הללו (1818—1825), כדי להבין עוצם האבדה שאבדה לעמנו. מכל הטעמים התועלתיים הכריעה השאיפה „לקבל כרטיס־כניסה לחברה האירופית", כמו שהגדיר היינה את ההמרה. אבל

מנהיגי „המדינה הנוצרית" לא הסתפקו בהמרות מתוך כפיה, אלא התאוו לעשות נפשות מאמינות באמת. לשם כך נוסדה בשנת 1822 בברלין „החברה להפצת הנצרות בישראל" כמתכונת החברה המיסיונרית בלונדון. המלך הכניס את החברה תחת כנפיו „משום תכליתה המשובחה". בתקנותיה הגדירה החברה את תכליתה והיא: להכניס את היהודים לנצרות על־ידי הוכחה והטפה „ולא למשוך אותם בטובות העולם הזה". אבל למעשה לא נמצאו בין היהודים כמעט שום קופצים על חלק לעולם הבא ודוקא „טובות העולם הזה" משכו לב רבים. דבר־מלך או פקודת־מיניסטר שהגבילו זכויות היהודים עשו נפשות לכנסיה הנוצרית יותר מתקנות כל חברות ההסתה.

התנצר או התבדל! — ברירה זו הציגה הממשלה הפרוסית לפני היהודים וחזרה בה משיטתה הקודמת של זירוז ההתבוללות, שהולידה גרמנים ישראליים. ידעה הממשלה נפש היהודי המשכיל ושאיפתו העזה להדמות לגרמני ולכסות על לאומיותו — והשתמשה בחולשתו זו. בבחינה זו מצויינות שתי פקודות. בשנת 1815, בשעה שהממשלה (של הארדנברג) לא פירשה עדיין משיטת „ההתמזגות", יצא צו, שבתעודות־המסע של היהודים יהיה כתוב במקום „יודע" הכנוי „בן הברית הישנה" או „בן דת משה" (אלטטעסטאמענטליכער, מאזאישער גלויבענס־גענאססע), כלומר לשון נקיה לפי טעם משכילי הדור מסיעתו של פרידלנדר. אחרי עשרים שנה יצא מטעם המלך צו מהופך: להמנע בתעודות רשמיות מן הכנויים „בן הברית הישנה" או „בן דת משה" ולהשתמש בשמות הפשוטים: יהודי, דת יהודית וכיוצא בזה (1836). בצו זה ראו היהודים שנתגרמנו עלבון עצום. בעל בית־חרושת אחד בברלין ושמו מאיר פנה אל המלך בקובלנא ובבקשה „להגין עליו ועל בני־דתו בפני הזלזול שלא חבו בו". המלך השיב, שאינו מוצא שום עלבון בפקודתו ולא נתכוון אלא להחליף את הביטויים המחודשים והמורכבים בביטויים ישנים ומדוייקים ובתעודות רשמיות דוקא. אבל הפקידים הפרוסיים הרחיבו כוונתה של הפקודה ובתי־הדין התחילו כותבים להכעיס גם על גבי הכתובת של הזמנות: „ל י ה ו ד י פלוני". כמה מן הנעלבים פנו בקובלנות והמיניסטר למשפטים הוכרח להסביר במכתב חוזר, שבאמת אין טעם לכתוב על הכתובת „ליהודי", שהרי אין כותבים ל„נוצרי" או „לתוגר", אבל באותן התעודות הרשמיות שיש לציין בהן את הדת ראוי לכתוב „יהודי, דת יהודית". כנוי עתיק זה לעם — אומר המיניסטר — יש בו יותר מן הדיוק ומן הכבוד מאשר „בן דת משה" או „בן הברית הישנה" וחידושים כיוצא בהם, שדוקא הם מעליבים, כי שום יהודי ושום בן־דעת לא יחשוב, שהשם „יהודי" זקוק להתחלף בביטוי „יותר נאה". אם הערה זו של המיניסטר באמת ובתמים נאמרה (אעפ״י שמתעלם הוא מן העובדה, שבשם „יודע" יש בגרמנית גם בנותן־טעם לפגם מעין

השם „זשיד" ברוסית) יש בה משום נזיפה נכונה לחברת המתבוללים בגרמניא שהסתירו את פניהם.

ובכל זאת קבעה הממשלה בפקודות אחרות במחשבה תחלה סימנים מובהקים ליהודים מאותו טעם עצמו שקבעו בימי הבינים את „הסימן היהודי". בפקודות המלך (1836,1828) נאסר להחליף שמות עבריים ב„שמות נוצריים" או לקרוא לנולדים ב„שמות נוצריים", והפוליציה נצטותה במפגיע להשגיח „שלהבא לא יקרו מעשים כאלו אשר לא יעשו". כמה יהודים נתרגשו מאיסור זה בעיקר לא מפני הטעם המעליב שבו ברוח ימי הבינים אלא מפני תוצאותיו הבלתי נעימות. קשה היה להם להקרא משה ואהרן ולא מוריץ וארתור. אלא שלמעשה נתהוה ספק גדול: כיצד להבחין את השמות שיש להם מקור משותף ליהודים ולניצרים כאחד — בכתבי הקדש? החכם צונץ הוכיח בחקירה מיוחדת „ע"ד שמות היהודים" (1837) שאי־אפשר להבדיל בין השמות היהודיים והנוצרים שנתערבו אלו באלו בימי הבינים ובדורות האחרונים. והממשלה המתיקה רוע הגזרה: נאסר לקרוא לנולדים רק שמות „שיש להם שייכות לדת הנוצרית", למשל: פטר, באפטיסט, כריסטיאן, כריסטופור (1841).

הממשלה הפרוסית הלכה לשיטתה גם בנוגע לקהלה הישראלית הדתית (קהלה אחרת לא הכירו בימים ההם). לתקנתה לא דאגה, למרות ההבטחה בשנת 1812, וגם בזכות קבוץ משפטי לא זיכתה אותה, אבל התערבה בחייה הפנימיים בגסות־רוח והעיזה להשגיח על יראת־שמים. כשנסו משכילי ברלין וערים אחרות להכניס תקונים בעבודת בית־הכנסת והנהיגו דרשות בלשון הגרמנית וקונפירמאציה לילדים (עיין למטה § 10), נכנס פרידריך־ווילהלם השלישי בעובי הקורה ועמד על צד האדוקים המשמרים. פקודת המלך בענין זה משנת 1823 כתובה בלשון עזה ביותר: „על פי השתדלות חלק הקהלה הישראלית בכאן (ברלין), אני חוזר ומצוה שעבודת־אלהים של היהודים תהא רק בבית־הכנסת וכמנהג המקובל דוקא, בלי שום חידושים בלשון ובמנהגים ובנוסח ובנעימה, הכל כמנהג קדמונים. ואתם (השלטונות) נצטויתם להשגיח על זאת בעין פקוחה ולא להרשות בשום מקום במדינות מלכותי שום כת בישראל". השלטונות קיימו פקודה המורה זו בכל תקפה: בתי־כנסת מיוחדים לעבודת־אלהים מתוקנה נסגרו, דרשות בלשון הגרמנית, שהיתה ללשון המדוברת של רוב היהודים בפרוסיא, נאסרו, והמטיפים החדשים נתגרשו. כך היתה הממשלה הפרוסית מקרבת בימינה את היהודים לכנסיה הנוצרית ובשמאלה מחזקת אשיות בית־הכנסת הישן. ולא סתירה היתה כאן אלא שיטה מטומטמת של הריאקציה, שנוצרה לשמור על הישן ועל „הכשרות הקדומה" בכל חוג השפעתה, ופחדה מכל חידוש ותנועה והתפתחות.

§ 5. ירידת הריאקציה ומלחמת השויון (ריסר).

בגרמניא בכלל ובפרוסיא בפרט התהוללה הריאקציה השלטונית והצבורית ביחוד במחציתה הראשונה של התקופה, עד שנת 1830. משעה שהרוחות החדשות של מהפכת יולי בצרפת צחצחו קצת את האויר המדיני המחניק של אירופא המערבית התחילה הריאקציה הצבורית פוחתת והולכת. הצבור נתעורר, צלמי־הבלהות של המדינה הגרמנית־נוצרית היו חולפים ועוברים. קמה תנועת העמים כנגד ברית־הקודש של הממשלות השנואה עליהם וקימעא קימעא נתבגרו הכחות למהפכת שנת 1848. אף היהדות הגרמנית התנערה. קמו לוחמים חדשים לצדק, גאים ואמיצים, במקום השתדלנים ומליצי היושר הענותנים שבתקופה הקודמת. תחת הפרידלנדרים באו הריסרים. בצד „גרמניא הצעירה" נצבה היהדות הצעירה. באותן השנים, שמנהיג „גרמניא הצעירה", המומר לודוויג ברנה, המטיר על הבאסטיליה הגרמנית את ה„מכתבים מפאריז" שלו, השתער מנהיג היהדות הצעירה גבריאל ריסר למלחמה על הריאקציה לשם כבוד עמו וחירותו. ריסר נעשה לנביא השויון.

גבריאל ריסר (1806—1863) יליד האמבורג היה, עיר השעבוד לישראל, ומיום כניסתו לחיי הצבור הרגיש בעול הכבד של השעבוד. יוריסטן בעל־כשרון היה ויכול היה לתפוס מקום הגון בשדה המדע או המשפט, אבל עם גמר למודיו ראה דרכו גדורה לפניו על־ידי החוקים המיוחדים ליהודים: אסור היה לו להיות עורך־דין או להורות מקתדרא של אוניברסיטה. הצלפת שוט־העבדות הכאיבה את הנפש היפה של הצעיר שיצא מבית־המדרש הגרמני ומחונך היה על המאור שבתרבות האירופית. ובשנת הכ"ד לחייו נשבע כחניבעל בשעתו: שלא ינוח ולא ישקוט עד שיושג השויון לישראל. להכורת עורכי־הדין לא נתנו לו להכנס, ולכן הקדיש עצמו לתעודה גבוהה מזו ונעשה סניגור לעמו המדוכא. ריסר סלל דרכים חדשות למלחמת השויון. אף על פי שנתחנך כיהודי מתבולל יצא כנגד ההתבוללות הגסה, שהיתה כמין פרעון במחיר השויון והגיעה לכפירה בעיקר „כל ישראל חברים". את השקפותיו הרצה באר היטב בשני חיבוריו הראשונים: „על מצבם של בני דת משה בגרמניא" (1830) ו„הגנת השויון האזרחי של היהודים כנגד טענותיו של הד"ר פאולוס" (1831). בקונטרס הראשון ריסר קורא למלחמה על שנאת ישראל בשם האידיאלים העליונים של האנושיות, שסופם לנצח את הריאקציה של המדינה הנוצרית־גרמנית. מציע הוא ליסד בכל מקום ומקום אגודות להשגת השויון על־ידי השפעה על הממשלות ועל דעת הקהל. דן הוא לכף חובה את היחס התועלתי של חלק גדול מן הצבור הישראלי אל שאלת השויון, את ההמרות לשם פרנסה—אלה „הנשואים עם הכנסיה לשם

ממון״, וביחוד את הטבלת הקטנים בידי האבות כדי להבטיח להם זכויות־אזרח לעתיד לבוא; נותן הוא לבוז מנוסה פחדנית זו ממחנה ישראל הנמצא במצור ובמצוק. ריסר קורא את הצעירים להלחם לחירות ולצדק. „לחירות אזרחית צריך שישאפו בלי הרף, בדיבור ובמעשה, כל מי שמרגיש חסרונה בצער, וביחוד אנחנו, צעירי הדור הזה, שנשמת אפו — החירות. האמונה שסופם של הצדק והטוב לנצח — זהו הרעיון המשיחי שלנו. הבה נתחזקה בו!״.

את יחוסו לשאלת ה ל א ו מ י ו ת בישראל הביע ריסר בתשובתו להתיאולוג ההיידלברגי פאולוס (§ 2), שהתנפל בשנת 1830 שוב על ישראל בספרו: „ההתבדלות הישראלית הלאומית״, המוקדש „לממשלות ולאספות־הגלילות שבכל מדינות גרמניא״. פאולוס הוכיח, כי כל זמן שהיהודים יחזיקו בחוקיהם הדתיים שהם גם חוקים לאומיים הרי הם אומה מובדלת ואינם יכולים להיות אזרחים ממלכתיים אלא נסבלים בתנאים מסוימים (שוטצבירגער). על זה השיב ריסר בקונטרס השני הנ״ל, והוא נאום נמלץ ונלהב, המוקדש „למוסדות המחוקקים בגרמניא״. שאלת היהודים — אומר הוא — „אינה אלא שאלת חירות הדת, זו החירות לכל איש ללכת בשם אלהיו ולא להתכסות במסוה הדת הזרה, השלטת, כדי לקבל בשכר זה זכויות־אזרח. אם אומה אנחנו — היכן ארץ מולדתנו? כלום יש להם ליהודי גרמניא מולדת אחרת מחוץ לגרמניא? ולכשיגורשו ממנה כלום יכולים הם לבקש חסות במדינה שלהם? ודאי אומה היינו לפנים, אבל זה כבר חדלנו מלהיות אומה, מיום שנפלו הומות ירושלים ועם יהודה נתפזר במלכות רומי״. ריסר מונה עצמו וחבריו לדעה בכלל הלאומיות הגרמנית, אבל מתעב הוא את הבטחון שפאולוס מציע — את ההמרה. „יש רק טבילה אחת המכניסה לברית עם — קורא הוא: — טבילת־דם במלחמה משותפת לחירות המולדת״. וספרו של ריסר מסיים בשיר ושבחה לגרמניות: „הצלצול העז של הדיבור הגרמני, שירי המשוררים הגרמנים הם שהדליקו בקרבנו אש־הקודש של החירות; רוח החירות שרחפה על שדות גרמניא עוררתנו משנתנו... לבנו למולדת הגרמנית. יכולה וצריכה היא לדרוש מאתנו כל מה שהיא זכאית לדרוש מאזרחיה. בחפץ־לב נקריב לה את הכל, רק לא את האמונה ואת האומן, את האמת ואת הכבוד, כי גבורי גרמניא וחכמיה לא למדונו ליעשות לגרמנים ע״י קרבנות כאלו״. כך תעב ריסר את ההתבוללות שלא לשמה ושבח אותה בגילוייה התרבותיים. ולא חלה ולא הרגיש, שההתבוללות הנקיה לשמה מביאה כליה ליהדות לא פחות מן ההתבוללות במחיר אתנן השויון. לאחר זמן חזר לשאלת הלאומיות והביע את דעתו בדברים יותר מפורשים.

לא עברו ימים מועטים וריסר יצא להגן על זכויות היהודים ב פ ר ו ס י א. בתחלת שנות השלשים טפלה ממשלת פרוסיא בהצעה חדשה לפתרון שאלת היהודים

פקיד אחד מברלין, יועץ הסתרים שטרֶקפוס, בסס הצעה זו בקונטרס בשם „על יחס היהודים למדינות הנוצריות" (1833). עיקר הרעיון החדש הוא, שיש להלק את היהודים לשני סוגים: להכיר ל„אזרחים" רק את העשירים והמשכילים, וגם אותם לצמצם קצת בזכויותיהם האזרחיות; וכל שאר היהודים, ביחוד את המון החנונים הפעוטים, יש להחזיק במדרגת „חוסים" המוגבלים גם בזכויות העיקריות. הצעה זו, שיסודה מתן הזכויות למי ש„זכה" לכך, עוררה דאגה בלבות היהודים שהרי באה לבטל להלכה את חוק שנת 1812, שעד כאן מבוטל היה רק למעשה. ריסר הרים קולו כנגד כוונתה של הממשלה, שהשוה אותה לביטול הפקודה הנאנטית. בכמה מאמרים שבמאספו העתי „דער יודע" (1832־33) מנה כל חטאיה של הממשלה הפרוסית לחירות־הדעת שהובטחה בשנת 1812 והעריך כהלכה את ההשקפות המשפטיות וההיסטוריות של הוגה־הדעות מטעם הממשלה. כנגד שטרֶקפוס זה יצאו גם ההיסטוריון מ. יוסט והרופא יוהאן יעקובי מקניגסברג, שהיה אחר כך עסקן צבורי במחנה השמאלי של גרמניא בימי הקונסטיטוציה. „כל זמן שזכות כל שהיא תנטל מן היהודי רק מפני שיהודי הוא, הריהו עבד" — קורא יעקובי בתשובתו. יעקובי דורש אף הוא כריסר מלחמה בלי הפוגות עד שתושג התכלית — „שויון האזרחים היהודים והנוצרים."

השתערות זו של הפובליציסטים עשתה את פעולתה: הממשלה הפרוסית לא העיזה להנהיג את התקנות המוצעות בכל המדינה כולה אלא הגשימה אותן במקצת בגלילות הפולניים — בדוכסיות הגדולה פוזנא, שאוכלוסיה היהודים במספר שמונים אלף נפש עדיין לא נתגרמנו. בחודש יוני שנת 1833 נתפרסמו „התקנות הזמניות", המחלקות את יהודי פוזנא לשני סוגים: „ראויים לאזרחות" ובלתי ראויים. לסוג ראשון שייכים התושבים האמידים, שאין דופי בהתנהגותם והם משתמשים בעסקיהם בלשון הגרמנית; לסוג שני — התושבים שאינם אמידים. האזרחים נהנים כמעט מכל הזכויות שניתנו ליהודי פרוסיא בחוק שנת 1812, כמובן בצורתו המקוצצת, ושאינם אזרחים מוגבלים בזכות־הישיבה ומשלח־היד (אסור לדור בכפרים, ולסוחרי העיר אסור להמנות במעמד הסוחרים). אבל קהלות ישראל בפוזנא רשאיות להתחבר לאגודה, ויש להן הנהגה עצמית בהשגחת המדינה. עבודת הצבא בגליל זה אינה חובה ליהודים (בפרוסיא העיקרית חובה היתה משנת 1812 ואילך), אבל מתנדבים „שיש להם הכשרה מוסרית וטבעית" מתקבלים לצבא. כך יצאה הממשלה הפרוסית ידי חובתה, ולפחות בחלק אחד של מדינתה קבעה את שיטתה החביבה עליה של חלוקת האזרחים לסוגים.

אחרי מות פרידריך ווילהלם השלישי קמה בפרוסיא תנועה צבורית חזקה. בתחלת מלכותו של יורש כסאו, פרידריך ווילהלם הרביעי (1840), קוו ההונים

הליברליים לשינוי המשטר המדיני ברוח קונסטיטוציה. אף היהודים חכו לטובות מן המלך החדש שדיבר דברי חבה אחדים לשליחי היהודים שברכו אותו בברלין וברסלוי. אבל תוחלת זו נכזבה מיד. לפרידריך ווילהלם הרביעי, המושל הרומאנטי שהיה חולם על מדינה שכולה נוצרית, היתה השקפה מיוחדת בשאלת היהודים. בעיניו היתה היהדות לא דת בלבד אלא חטיבה בפני עצמה, עם לבדד ישכון, וראה חובה למדינה לתת לאומה זו חירות בהתפתחותה הפנימית על־ידי תקומת המשטר האבטונומי שלה. אלא שמהנחה צודקת זו הוציא מסקנא מוטעית, שהיהדות האבטונומית בתרבותה אינה יכולה להשתתף בכל חוגי החיים המדיניים, שהם פרי התרבות הנוצרית: היהודים בני־נכר הם ואין לתת להם משרות ממלכתיות ואפילו מעבודת הצבא יש לפטור אותם, שהרי אף היא תפקיד מדיני. ההצעות הללו של המלך, שהממשלה נמלכה על־אדותיהן בחשאי, נודעו בקהל; שמועות סתומות הגיעו לעתונות, ובחוגי העסקנים הצבוריים בישראל דברו עליהן בהתרגשות מרובה. לוחמי השווין התמרמרו. מושג המלך ע״ד אומה יהודית מובדלת התנגד נגוד גמור לאותה שלילת הלאומיות הישראלית העצמית, שהקהל העברי המתבולל תלה עליה כל שלטי הגנת־השויון שלו. והמסקנא ממושג זה קיימה את חששיהם של העסקנים: המלך שלא הכיר את היהודים לגרמנים אינו מכיר אותם גם לאזרחים שלמים. הצעת הפטורין מעבודת הצבא סימן רע היתה ובאה בכוונה תחלה להצדיק בה אחר־כך את נטילת הזכויות האזרחיות מאת היהודים.

ובכל מחנה היהודים בפרוסיא נשמע קול ענות מחאה „פאטריוטית". מסדר המחאה היה הד״ר לודוויג פיליפסון, העורך הזריז של „אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס". מורשי שמונים וארבע קהלות חתמו את הבקשה על שם המלך שנתחברה בידי פיליפסון, ובה נתבקש המלך בכל לשון של בקשה שלא ליטול מאת היהודים את חובתם וכבודם לעבוד בצבא. „אם תנטל מאתנו חובה מוחלטת של עבודת־הצבא נחדל מהיות פרוסים ממשיים" — כתבו המבקשים. וקהלות למאות שלחו בקשות למלך להרגיע את הרוחות על־ידי הגשמת השווין (1841־42). מבול זה של בקשות הכריח את הממשלה להשיב. בחמשי למאי בשנת 1842 הודיע המיניסטר לעניני־הפנים רוהוב מטעם המלך לבאי־כח הקהלה הברלינית, שהמלך מבקש לא להרע אלא להיטיב את מצב היהודים, לבטל את ההגבלות הקשות בזכויותיהם ולהבטיח חירות יתרה לקהלותיהם. „אבל עם כל אלה — הוסיף המיניסטר — מוצא המלך יר״ה לנכון, שקיום הבטחה זו יהא תלוי במהותה של המדינה הנוצרית, שעל פיה לא יתכן כי יהודים ימשלו בנוצרים או שזכויותיהם יפגמו במשטר הנוצרי הצבורי... ביטול חובת הצבא אינו שולל כלום מאת היהודים, שהרי למתנדבים מותר יהיה להכנס לצבא". לתשובה זו הוסיפה

הממשלה בשורה טובה, שעורכת היא חוק חדש ליהודים (יודענגעזעץ), שיתפרסם בקרוב. ובאמת שקדו הלשכות של המיניסטריונים על קבוץ חומר לשאלת היהודים והחליפו שאלות ותשובות עם שלטונות ערי המדינה.

התרגשות הקהל לא נרגעה. חוץ מבקשות נתגלתה התרגשות זו בכמה קונטרסים ומאמרים שדנו בשאלת השויון ברגש. וקולו של ריסר הרעים בתוך הקולות הללו. בספרו „חששות ותקוות בדבר מצבם של יהודי פרוסיא בעתיד" (נובמבר 1842) האיר את השאלה מצדה העיקרי, זה הצד הלאומי, שהצעת המלך נגעה בו. לנקודת־המוצא של חקירתו לקח ריסר מאמר מושפע אחד בעתונות, שבו נתבססה השיטה הרשמית החדשה. שיטה זו מסבירה את העובדא ההיסטורית „המתמיהה" של קיום היהדות בקשר האמיץ שבין הדתיות והלאומיות שבה, ולפיכך על היהדות ונושאיה להגן על כל מה שמחזק קשר חיוני זה ואסור לה למדינה לעשות דבר שיוכל לגרום „לבלילת" היהודים באומות הסובבות אותם. ריסר מנתח דעה זו בפרטות. זה לא כבר — אומר הוא — נכללו כל הטעמים הרשמיים כנגד השויון בטענה, שהיהודים אומה בפני עצמה הם, ומגיני השויון השתדלו לבטל טעות זו, ופתאם באה הממשלה להגן על „קיום הלאומיות היהודית". אמנם לפנים היו הדת והלאומיות ביהדות אחוזות ודבוקות, אבל במהלך דברי־הימים „נשתמרה היהדות לא על־ידי קשר זה אלא למרות קשר זה". היהדות יצאה בשלום מן הצרות שעברו עליה מפני שהיסוד הלאומי והארצי שבה כפוף היה תדיר ליסוד הרוחני והדתי, ל„רעיון האלהות" העליון. הגוף הלאומי של העם מת, נפשו — זו דתו — נשתמרה. בלי קרקע, מדינה ולשון אין אומה, וישראל חדל מלהיות אומה זה ימים רבים. מן הסימנים הגשמיים לא נשאר אלא „שיתוף הגזע" (שטאממפערוואנדשאפט), אבל כח זה אין בו כדי לקיים עם מפוזר ומפורד כחטיבה חברתית ותרבותית. הקיום המסוגר והמובדל של היהודים בגלות עד כאן לא מתוך בחירה חפשית בא אלא מתוך כפיה מבחוץ, מתוך הדחיה והלחץ מצד הסביבה. המשטר „הקבוצי" (של קהלות אבטונומיות) בישראל המתקיים עדיין בכמה מקומות פרי השעבוד והלחץ הוא, „כתם בחיי היהודים". — „ובשיור עלוב זה — קורא ריסר — מונח כביכול שורש קיומו של כח־החיים המתמיה שביהדות!". לא, בגלות לא שמרנו מעולם על לאומיותנו. „המלחמה שהטיל עלינו גורלנו לא היתה מעולם מלחמת אומה באומה, אלא מלחמת דת נרדפת בקנאות, חירות הרוח — באלמות, אנושות ומוסר — בברבריות. הממשלה דואגת לקיום הלאומיות הישראלית, אבל למה אינה דואגת לקיום הלאומיות הפולנית, ואדרבה נלחמת בה? כי הפולנים אומה חיה הם שיש בה סכנה לאחדות המדינה, ואילו

בידודים, שאינם אלא צל פורח של אומה, אפשר לצחק במנוחה. אומרים לנו שלא יסייעו בנו להתבולל בגרמנים — טוב, אל תסייעו, אבל אל תעכבו: ההתבוללות בוא תבוא בכל מקום שאינה נוגעת בדת, וחשיבות יתרה תהא לה מפני שהיא „אהבה שאינה תלויה בדבר". רוצה אני להאמין — אומר ריסר בסוף — שכל אותה ההצעה המשונה אינה אלא „בחינה מסותרה לבגרותם האזרחית של היהודים", ואם כן הוא עלתה הבחינה יפה, כמו שמעידות המחאות המרובות של הקהלות כנגד השחרור מעבודת הצבא וכל מין התבדלות.

כך פתר את השאלה הלאומית של היהדות הפובליציסט היהודי המובחר שבדור ההוא, מנהיגה של תנועת השחרור. את כל ההשתלשלות ההיסטורית הפך על פיה. אילו התעמק ריסר בדברי ימי ישראל היה משיג, שלא הלאומיות לבוש הדת היתה, כדעתו, אלא להפך — המצוות והמנהגים הדתיים, שנעשו מנהגי חיים, שימשו לבוש לגרעין: לאומה ולהתיחדותה; וצורך עמוק של נפש העם נתגלה במשטר־הקהלות האבטונומי, שנדמה לריסר כ„כתם בחיי היהודים" וכזמורת־זר, ובאמת הוא הוא הסימן המובהק של אומה חיה. דורו של ריסר לא תפס מושג של „לאומיות" בלי לבוש מדינה וקרקע, ולפיכך היתה לו מזיגת היהודים באומה הגרמנית במשטר האזרחי הקיים כעובדא שאין להרהר אחריה. אותו דור לא דן כלל בשאלת קיום משותף של אומות שונות במדינה אחת, היא אגודת אומות. מלך פרוסיא ומלך הפובליציסטיקא העברית לא נחלקו בדעה אלא בעובדא: זה סבר, שהיהודים אומה הם ולפיכך אינם יכולים להיות בעלי זכויות שלמות במדינה גרמנית־נוצרית, והשני טען: לא, כי אין היהודים אומה אלא חבורה דתית בתוך העם הגרמני ועל כן חלק מסויים במדינת גרמניא הם. האחד ציין את העובדא כראוי אלא שהוציא ממנה מסקנא מוטעית, והשני הוציא מסקנא נכונה מעובדא מדומה. וטראגיות היסטורית היתה בדבר, שדוקא להם מלחמת היהדות מוכרח היה לצאת מתוך הבנה מוטעית של השתלשלות דברי ימי ישראל — מוכרח היה בין משום חנוכו הגרמני בין לשם הגנת „בני אמונתו", כמו שנדמה בימים ההם.

§ 6. מבשרי השויון: החלטות הלאנדטאגים הפרוסיים וחוק שנת 1847.

שינוי ניכר לטובת השויון נתהוה בדעת־הקהל בפרוסיא בסוף התקופה (1843—1847). שינוי זה, שיש לו שייכות לתנועת השחרור לפני המהפכה של חודש מרץ, נתגלה גם בספרות הפוליטית גם בלאנדטאגים של הגלילות. אצבע הזמן היה, שאותו שטרָקפוס עצמו, שבשנת 1833 השפיע על הממשלה והפתיר

את היהודים בהצעת „אזרחות ממדרגה שניה", הזר בו בפומבי מהשקפתו זו בשנת 1843 ב„ספר השני ע״ד יחס היהודים למדינות הנוצריות", שבו הודיע כי מצדד הוא בזכות השויון. היתה רוח אחרת גם בעתונות הגרמנית שהשפיעה על דעת הקהל בימים ההם במדה מרובה.

חשיבות יתרה היתה ליחס הלאנדטאגים בגלילים אחרים לשאלת היהודים. הללו, שהיו תדיר קן הריאקציה של האצילים והפקידים, נעשו כעת בתי־יוצר לליברליזמוס. שאלת היהודים נתעוררה כאן על־ידי התעמולה החזקה של לוחמי השויון. התנועה התחילה בגליל הרהיין, שבו נאנחו היהודים תחת עול „הפקודה המחפירה", שנתחדשה על־ידי הממשלה הפרוסית בשנת 1818 (§ 4). מאת הקהלות הישראליות ומועצות־ערים אחדות נתקבלו בלאנדטאג הרהייני בקשות לבטל את הפקודה הזמנית שנהפכה לקבועה ולחדש את השויון. בקיץ שנת 1843 דן הלאנדטאג בדיסלדורף בדבר בקשות אלו וביום ט״ז ליולי החליט: לבקש את המלך שיבטל את הפקודה הזמנית „ולסלק את כל המניעות בפני השוואה גמורה של היהודים במובן האזרחי והמדיני אל הנתינים הנוצרים". קול ראשון זה של פארלמנט גרמני מקומי לטובת השויון עורר שמחה וששון בקרב יהודי פרוסיא, ובאגרות־תודה ללאנדטאג שפכו את רגשותיהם ותקוותיהם. ומכיון שהממשלה המרכזית לא שמעה לקול הלאנדטאג הרהייני נתחדשה התעמולה בימי הכניסה הסמוכה, בתחלת שנת 1845. העירונים של העיר קֶלן שלחו בקשה ללאנדטאג, „להרים שוב את קולו לטובת קדשי האנושיות, המתחללים על־ידי לחק היהודים, ולטובת החירות ואהבת הבריות; לחדש את השתדלותו לפני המלך שיתן ליהודים שויון מדיני ואזרחי גמור ולבקש שימהר בחסדו למלא את הבקשה". הלאנדטאג אישר את החלטתו הקודמת (ברוב־דעות גדול של נ״ו כנגד ט״ז). והממשלה הפרוסית נענתה סוף סוף: מטעם המלך נתבטלה „הפקודה המחפירה" בגלילות הרהיין (מרץ שנת 1845).

בה בשעה קבל החלטה בשאלת היהודים גם הלאנדטאג של פרוסיא העיקרית, שאף עליו המטירו היהודים ומגיניהם הנוצרים מבול של בקשות. בהחלטה נאמר: לבקש את המלך שיהא חוק שנת 1812 חל על כל פרוסיא כולה (כלומר גם על הגלילות החדשים שנספחו בשנת 1815), להרשות ליהודים לתפוס משרות אקדימיות וממלכתיות ולתת לקהלות ישראל רשות של קבוצים. בהחלטה לא נאמר כלום בדבר הצורך להכנים באי־כח היהודים אל הלאנדטאג, אבל גם מה שנאמר בה עבר גבול הליברליות הפרוסית. החלטה מעין זו קבל גם הלאנדטאג הבראנדנבורגי אחרי התנגדות קשה של מצדדי „המדינה הנוצרית". בהגבלות שונות קבלו החלטות לטובת השויון גם הלאנדטאגים של

שלזיא ופוזנא. רוב ההחלטות הראו על הגידול התרבותי המהיר של היהדות, שאינו יכול לדור בכפיפה אחת עם השעבוד. כנגד השויון חוה דעתו לחלוטין רק הלאנדטאג של גליל זאכסן, המשמר שבמשמרים בכל פרוסיא.

על כל ההחלטות הללו השיבה הממשלה, שעדיין הולך ונערך חוק מיוחד ליהודים, וגם רמזה, שאין דעת המלך נוטה להשוות את היהודים בזכויותיהם המדיניות. ולבסוף, אחרי תוחלת ממושכה, עמדה ההצעה של הממשלה לפני משפט הקהל בתכונה שאינה רגילה בפרוסיא. באביב שנת 1847 נתכנס בברלין „הלאנדטאג המאוחד" מתוך מורשי כל הלאנדטאגים שבמדינה — מעין פארלמנט יועץ. בתוך שאר ההצעות של הממשלה הוצע לפניו גם החוק החדש בדבר היהודים. ההצעה נתחברה ברוח ההשקפות הרשמיות של הימים ההם: מצד אחד הוצע לקיים את חוק השויון משנת 1812 בלי שום הגבלות במקצוע הזכויות האישיות, ומן הצד השני בולט היה העיקר של „המדינה הנוצרית" במקצוע הזכויות הצבוריות והמדיניות. הוכוחים הנלהבים בשעת המשא ומתן על אודות ההצעה בשתי הקוריות שבלאנדטאג, של האצילים ושל האכרים והעירונים, הוכיחו, שכבר אין אחדות־דעות גמורה בין הממשלה הריאקציונית ובין הצבור. הממשלה מצאה סיוע רק במחנה „האדונים", אבל במחנה העירונים נתקלה בהתנגדות רבה. המיניסטרים איינהורן וטילה הוכיחו, שאי־אפשר להרשות ליהודים שישתתפו במתן־חוקים ובשלטון, כי במדינה נוצרית צריכים שני אלה להיות „ספונים רוח הנצרות". בתוך שאר דבריו אמר טילה, ש„היהודי אי אפשר שתהא לו על־פי עצמותו מולדת אחרת זולת מולדת הדת שלו: ציון היא מולדת היהודים". ובא־כח אחר מצד הממשלה אמר בפירוש: „היהודים נכרים הם בארצנו ונכרים ישארו כל זמן שהם יהודים". הדברים הללו עוררו זעקת התמרמרות בקרב יהודי פרוסיא, שנשאו תדיר את הפאטריוטיות הגרמנית כנס לפניהם. שוב הומטרו הודעות ובקשות ע"ד השויון, ועליהן חתומים גם כמה ליברלים נוצרים. בלאנדטאג עצמו נמתחה על הצעת הממשלה בקורת חריפה מצד מנהיגי המפלגה הליברלית (קאמפהויזן, אוירסוואלד ועוד). אחרי וכוחים ממושכים ופשרות נתקבל סוף סוף בלאנדטאג „חוק תקנת היהודים" ונתאשר על־ידי המלך (כ"ג ביולי שנת 1847).

דבר־חוק זה, שבא „לשכלל" את חוק שנת 1812, מלא הגבלות המקלקלות אותו ביותר. הסעיף הראשון והיסודי אומר: „לנתינינו היהודים בכל רחבי מלכותנו, שיש להם חובות השוות להם ולנתינינו הנוצרים, ניתנות גם זכויות שוות, עד כמה שאין בחוק זה תקנות אחרות". אחר־כך באים היוצאים מכלל השויון. למשרה ממלכתית או צבורית אין יהודי רשאי ליכנס אלא אם כן אין

במשרה זו משום תפקידי משפט, משטר ושלטון. באוניברסיטאות, „עד כמה שאין הדבר מתנגד לתקנותיהן", מותר ליהודים להורות רק בחכמת הרפואה, בבלשנות, בהנדסה ובחכמת הטבע בתורת פריבט־דוצנטים ופרופיסורים, אבל אין הם נבחרים לסינאט אקדימי ולמשרות רקטורים או זקני הפאקולטיטין. כמו כן אסור לעובדים בצבא להיות לאופיצרים. גם זכות־הבחירה ללאנדטאגים המקומיים אין להם. נשארה בתקפה חלוקת היהודים לסוגי אזרחים ובלתי אזרחים בדוכסיות הגדולה פוזנא על־פי תקנת שנת 1833. בשכר כל אלו ההגבלות בזכויות אזרח ניתנה להם קונסיסטוריה מיוחדת לקהלותיהם.

חוק שנת 1847 הכיר את הקהלות הישראליות לקבוצים ולאישים משפטיים, אלא שצמצם את האבטונומיה שלהן במקצוע הענינים הרוחניים. „קהלות בתי הכנסיות" (סינאגאגענגעמיינדען) — כך היה התואר החדש של חטיבות אלו, ושם זה התאים לחפצם של המתבוללים, שיראו מפני צל אבטונומיה לאומית לקהלות. כל קהלה בוחרת בועד שלה (פאָרשטאנד) ובכלי קודש — רבנים, מורים וכיוצא בהם. אין הממשלה מתערבת בעניני הפולחן הישראלי ונותנת לקהלות עצמן לפשר דברי־המחלוקת הדתיים הפנימיים שלהן. הקהלות רשאיות ליסד בתי־ספר מיוחדים רק „ללמודי־הדת הנצרכים" לילדים, כי ההשכלה הכללית ניתנת לילדי ישראל בבתי־הספר לנוצרים. רק במקרים יוצאים מן הכלל אפשר להתיר יסוד בית־ספר למתחילים בעל תכנית למודית כללית המיוחד לילדי ישראל. כל הוצאות הנהגתן מכניסות הקהלות עצמן בלי תמיכה כל שהיא מצד הממשלה, שאינה אלא מבקרת חשבון־הכספים. בכלל הכירו המחוקקים הפרוסים בקיומן של „קהלות בתי הכנסיות" רק לשם „החזקת הסדר על מכונו" ולא נתכוונו כלל לחזוק האבטונומיה, שגם העסקנים של היהודים לא דאגו לה. מכאן אותו הפיזור של שלטון הקהלות, המציין תקנות אלו של שנת 1847. הממשלה הפרוסית הלכה בעקבות ווילהלם הומבולדט (עיין הכרך הקודם § 32) והשתדלה „לפורר אחדות היהודים" על־ידי שתפוצץ אותם לכמה קהלות בודדות בלי מוסד מרכזי המאחדן. לפיכך דחתה את השיטה הקונסיסטוריאלית הצרפתית מפני הרכוז שבה, אעפ"י שרכוז זה לא היה אלא כלי שרת ביד הממשלה להגביר השפעתה. אבל למעשה היתה השיטה הפרוסית של הפרדה — כשרק נמנעה הממשלה מלהתערב בעסקי הקהלות — מזיקה פחות משיטת הרכוז הרשמית של הממשלה הצרפתית.

כך נברא על סף מהפכת שנת 1848 חוק מפשר — פרי היצירה הקונסרבאטיבית של הממשלה והליבראליות של הקהל. המהפכה עתידה לשנות את יסודותיו, אבל בנוגע לשלטון הקהלות ישאר חוק זה בתקפו גם בפרוסיא המחודשת.

§ 7. מלחמת השויון בבאווריא.

מן המדינות שמחוץ לפרוסיא מצטיינת במלחמת השויון שבתקופה זו מדינת באווריא. במדינה זו שגרו בה רבבות יהודים (כחמשים — ששים אלף) היה מצבם מיוסד על שני חוקים. בבאווריא הישנה היה קיים חוק שנת 1813, והוא „חוק מחנך" אכזרי, שהגביל התרבותם ותנועתם של היהודים כדי שילכו הלוך ופחות (עיין הכרך הקודם § 34). ובגלילות פפאלץ שעל גדות הרהיין, שחזרו ונספחו אל באווריא אחרי מלחמת השחרור, נשאר בתקפו, עפ"י ההחלטה הידועה של הקונגרס הוינאי, החוק הצרפתי הקודם בדבר השויון, אלא שבמשך הזמן נתקצץ שויון זה יותר ויותר. כשניתנה בשנת 1818 קונסטיטוציה בארץ ונוסדו בתי־נבחרים מבאי־כח המעמדות, הודיעה הממשלה, שאין ליהודים זכות ההשתתפות בבתי הנבחרים לא רק בבאווריא הישנה אלא גם בפפאלץ. בשעת שמחת העם על מות הקונסטיטוציה היו היהודים כאבלים בתוך החתנים. בה בשנה פגע בהם עלבון חדש: בבחירות למועצת העיר פיורדא, שחמשית תושביה יהודים היו, לא נבחר אף יהודי אחד, בעוד שאפילו במשטר הישן היתה הקהלה הישראלית שולחת שני באי־כחם למועצה. כשהתאוננה הקהלה לפני המלך מאכסימיליאן־יוסף גילה הלה את רצונו, שלהבא לא תעשה מועצת־העיר „מעשה מוזר" כזה ושליהודים יהיה בא־כח משלהם בהנהגת העיר. קהלת ישראל בפיורדא היתה מדושנת עונג מתשומת־לבו של המלך ושלחה לו אגרת־תודה, שבה נאמר, כי „הדת, זה מקדש הלב, אינה יכולה לחצוץ בין אזרחים לאזרחים ובין המלך לנתיניו". האגרת מסיימת בדברי מליצה: „לו חכמו השכילו העמים להבין אמת זו (רעיון השויון) ולהרגישה ולפעול ברוחה! אזי היו מחבקים זה את זה כאחים ושינויי הדתות היו ניכרים רק בצורות הפולחן שבבתי־התפלה. אזי היו הישראליים הראשונים לאצול לאחיהם הנוצרים נשיקת אח".

מנהיגי היהודים בבאווריא, ששפכו את רגשותיהם האזרחיים באגרות למלך, השתדלו בה בשעה להשפיע גם על בתי הנבחרים. בחודש אפריל 1819 נתכנסו במינכן נכבדי היהודים והחליטו: להשתדל לפני הלאנדטאג שיוסיף בקונסטיטוציה החדשה סעיף השויון ליהודים. הרב ש. רוזנפלד חיבר והגיש ללאנדטאג „הרצאה לכנסיה הגדולה של המעמדות על מצב היהודים ותקונם האזרחי". ההרצאה נתפרסמה בקהל. מיד הגישו תגרי מינכן הנוצרים בקשה שכנגד, שהלאנדטאג ישמור על חוקי־ההגבלה ליהודים בעלי־התחרותם. גם בספרות דנו באותה שעה בשאלת היהודים. הפרופיסור ליפס מארלאנגן פרסם בחודש מרץ שנת 1919 ספר בשם: „על עתידותיהם של היהודים בארצות הברית הגרמנית" ובו נתח לנתחיה את תנועת השנאה לישראל שתקפה את כל גרמניא. ליפס מציין „התעוררות השנאה לישראל

שמימי הבינים" והוא מסכים לריהס ולשונאי־ישראל בפרוסיא בהסברת הסבות שגרמו לשנאה זו: התיהדותה של הדת הישראלית, המבדלת את מאמיניה מן הצבור הנוצרי, הלקויים שבפעולתם הכלכלית של היהודים וכדומה; אלא שאין המחבר מסכים למסקנותיהם של שונאי ישראל: כורע הוא ברך לפני גבורותיה ההיסטוריות של אומה זו ומאמין באפשרות „תקונה", כלומר „שתזקק את דתה ומדותיה ותתמזג בנו" (הגרמנים), היינו — תחדל מלהיות אומה. ודוקא חוקי חירות ימהרו, לדעת ליפס, להביא לידי תוצאה זו יותר מחוקי־שעבוד. ספרו של ליפס עשה רושם לא רק בבאווריא. המשכילים המתבוללים הסכימו למסקנותיו של הפרופיסור הליברלי.

בחודש מאי לשנת 1819 נתברר גם יחס הלאנדטאג לבקשת היהודים ,שהחליט: להציע לממשלה שתבקר פקודת 1813 על מנת להרחיב זכויות היהודים. המלך הסכים להחלטה זו והבטיח, שהמיניסטריון לעניני הפנים יעסוק בבדיקה זו „המיועדת כבר" ויציע לאספה הבאה של מורשי המעמדות הצעת־חוק מתאימה (כ״ב יולי)... לא עברו אפילו שבועים אחרי הבטחה זו, וברחובות ערי באוואריא נשמעה קריאת הֶעפּ־הֶעפּ, סימן להתחלת פרעות בכמה מקומות בגרמניא (§ 2). בווירצבורג, בבאמברג ובשאר ערים התנפלו החנונים הגרמנים על היהודים בעלי־תחרותם, וזו היתה מחאתם כנגד השויון שעלה במחשבה. תנועת הפרעות בבאוואריא נבעה מבולמוס הריאקציה והפאטריוטיות שאחז את גרמניא בימים ההם, אבל היה בה בלי ספק גם משום רצון המעמדות הנוגעים בדבר לאיים על היהודים ועל הממשלה „בנקמת העם" לכשיותן השויון. ומטרה זו הושגה: הממשלה דחתה בקורת החוק, והצבור הישראלי לא שב למנוחתו זמן רב אחרי המכה הגסה שהוכה בתשובה על „נשיקת־אח" שלו.

בסוף שנת 1821 נתכנסו שוב נכבדי היהודים במינכן ומלאו ידי שלשת חברי ועד הקהלה שם להגיש למלך בקשה להשוות את היהודים „שויון גמור בין בזכויות בין בחובות". בבקשה מובע הרעיון, שיחס הבוז של הנוצרים ליהודים בא מתוך חוסר־הזכויות. בעלי הבקשה מבקשים בתוך שאר הדברים לאסור בתעודות הרשמיות את ההשתמשות במלים „יודע" או „שוטציודע" ומודיעים, „שהישראליים מוכנים להקריב קרבנות גדולים" כדי לתקן את חייהם הפנימיים ברוח התרבות החדשה. אולם עכשיו לא נטתה הממשלה אחרי דרישות היהודים ונערה בשלטונות מינכן בנזיפה על שתרשו בכנסית נכבדי היהודים „הבעת דעות מתנגדות לקונסטיטוציה", כי אין הממשלה יכולה להסכים, ש„היהדות (יודענשאפט) תחשוב עצמה לחטיבה מיוחדת". וכששאלה נשיאות הלאנדטאג בחודש מאי שנת 1822 את המיניסטריום, מתי תגמר הצעת החוק המובטחת בדבר היהודים, השיבה

הממשלה, „שאין השעה מוכשרת לבקורת חוק היהודים", ולפי דעתה „פתוחים ליהודים דרכי הכניסה המודרגת לחיי־אזרחים" אם יוסיפו לעשות חיל „בהשכלתם שהתחילו בה". זאת אומרת: ישתדלו נא לזכות לשויון בעתיד, אבל אל נא יקוו לקבלו בהוה.

והיהודים השתדלו. קצתם החליפו את מסחרם במלאכה ובמשק הכפרי; בית־הספר היהודי לבש צורה גרמנית לא רק בלשון אלא גם בתכנית הלמודים; הגימנאסיות והאוניברסיטאות הגרמניות מלאו יהודים; קמו מלומדים, עורכי דין ורופאים בישראל — אבל הקתדראות ומשרות הממלכה והצבור אסורות היו להם... וכשהגיעה שעת ההתעוררות המדינית הכללית — שנת 1830 — נצטבר בקהל ישראל די כח למלחמה חדשה לזכויותיהם. בשנת 1831 פנו קהלות פיורדא, ווירצבורג ואנסבאך ללאנדטאג הבאווארי בבקשה שנשמע בה קול מחאה: „חמשים אלף תושבי המדינה, הנושאים בעול כל המסים ומקיימים כל החובות האזרחיות כאזרחים הנוצרים, עדיין מחוסרים לא רק זכויות־אזרח אלא גם זכויות־אדם עיקריות וקדושות שאין לגעת בהן, וכל זה אינו אלא מפני שהם מאמינים בדתם, שהיא אם הנצרות... חמשים אלף תושבים נאנקים תחת עול חוקים מגבילים אכזרים ורושעים, שכבר הובטח לפני שתים־עשרה שנה לשנותם ולבטלם. כל אדם באשר הוא אדם זכאי שתהא לו מולדת שלו, לפתח את כחותיו הרוחניים והחומריים, לרכוש קנינים, להשתקע במקום שהוא רוצה, להתחתן, לגדל בנים ולהנחילם מולדת, בית ובטחון שישתמשו בזכויות־אדם. אבל במקדם שנגזר להמעיט מספר המשפחות, שההתרבות אסורה וזכות ישיבת־קבע מצומצמת במקומות מועטים — אין כאן לבנינו לא מולדת, לא קנין ולא אומנות; נגזר עליהם שלא להתחתן לעולם, להסתלק מזכויות אישיות ומשפחתיות, ללכת לאבוד בחומר ובדוח"...

כל הבקשות הללו נתבקרו בועדה מיוחדת של הלאנדטאג, וביום ה' בנובמבר לשנת 1831 התלקחו בבית־הנבחרים הבאווארי וכוחים נלהבים בשאלת היהודים. מרצה הועדה, הד"ר לאנג, תמך בבקשות היהודים בשלימות והביא לסיועך כמה ראיות עצומות ממהותה של מדינה זכיותית שלא יתכן בה לחק חבורת אזרחים מסויימה, וזוהי ההחלטה שהציע: לבקש את המלך שחוקי היהודים יתבקרו תיכף וללאנדטאג תוצע בקרוב הצעת חוק של שויון האזרחים. ביחד עם החלטה זו של המרצה הוגשה החלטת המועט שבועדה, שדרש „ספוק התביעות המבוססות מצד היהודים והקלת מצבם האזרחי" רק בתנאי „שמאמיני דת משה יוותרו על התלמוד וידחו את השבת ליום הראשון בשבוע". תנאי מנוול זה, הדורש מאת היהודים ויתורים דתיים במחיר ויתורים אזרחיים,

נדחה בדעות כל הנבחרים חוץ מאחד. כמה נואמים יצאו להגן על השויון. „הגשימו את הקונסטיטוציה! — קרא הנבחר קולמאן. בקונסטיטוציה מדובר על חירות האמונה ואתם מדכאים את היהודים; היא דורשת שויון גמור בפני החוק ואתם נותנים שויון ליהודים רק במסים ובחובות". הנבחרים הראו על התרבות מספר היהודים העוסקים במלאכה ובעבודת־האדמה במקום המסחר הפעוט או שרכשו להם השכלה עליונה וראויים לאומניות חפשיות. בית־הנבחרים קיבל פה אחד את ההחלטה שהציע לאנג, ובתשובה על החלטה זו הבטיחה הממשלה „לעשות בקורת מקיפה לחוקים ולפקודות בדבר היהודים".

החלטת הלאנדטאג הגרמני הרנינה לב לוחמי השויון. ריסר כתב מאמר נלהב לכבוד המאורע והכריז שיום ה' נובמבר שנת 1831 יהיה ליהודי גרמניא יום התחלת תקופת השויון כיום כ"ז בספטמבר שנת 1791 ליהודי צרפת. אבל שמחה זו עד ארגיעה היתה. ממשלת באוואריא שקעה עצמה בבקורת החוקים כל־כך עד ששכחה את תכלית הבקורת. ובחקירותיה התעמקה לא במצב החברתי של היהודים אלא בחייהם הפנימיים, במשטר קהלותיהם ואפילו באמונות ודעות שלהם. כדרך הגרמנים להקיף את הענין מכל צדדיו, המשיכה הממשלה את החקירה והדרישה שלה יותר משלש שנים ואחרי שגמרה חוק למודה נתקלה „בקושי גדול". נודע לה, שבקהלות ישראל נלחמות הדעות הדתיות, שהחרדים והמתקנים מחולקים בהבנת תעודתה של היהדות — ולפיכך החליטה שקודם עיבוד הצעת־החוק בדבר השויון צריך לברר, אם אפשר לשנות משטר הקהלות הישראליות הנפרדות לשתי מחנות. כמובן, לא באה אמתלא זו אלא לדחות את התקון האזרחי, ששייכותו למחלוקת הדתית בתוך הקהלות קלה היתה ביותר. אבל הממשלה העמידה פנים כאילו דואגת היא מאד לשלום־בית בישראל. בנובמבר שנת 1835 שלח המיניסטריום לעניני הפנים לכל השלטונות שבגבולין מכתב חוזר, ובו נאמר, שמפני המחלוקת בתוך היהודים בעיקרי אמונתם, תפלתם, חנוכם ובכל „משטר הכנסיה" (קירכליכע פערפאסונג) שלהם יש לקרוא בכל גלילות המדינה אספות „הכנסיה", כדי לקבוע משטר אחדותי לקהלות ישראל ולאחדן תחת „שלטון־דתי עליון" בהשגחת הממשלה.

בחדשים הראשונים לשנת 1836 נתכנסו ועידות הגלילות של באי כח הקהלות בערים שונות: ווירצבורג, ביירויט, אנסבאך, אויגסבורג, שפייאר, רגנסבורג ומינכן. בועידות השתתפו רבנים, מורים, סוחרים ידועים. מספר הנבחרים בכל הועידות עלה ליותר מארבע מאות. נמצאו כאן בני כל המפלגות. אבל ראשי המדברים היו המתקנים מחבורת הרבנים והמורים, שבקשו להשתמש בסיוע הממשלה כדי להכשיר את חידושיהם. בישיבות שבכל גליל וגליל השתתף

משגיח מטעם הממשלה. לועידות ניתנה לפתרון סדרה של שאלות, שנתחברה בכל גליל וגליל בידי השלטון הנוצרי המקומי לפי בקיאותו בעסקי־דת. השאלות נגעו במקורותיה, עיקריה ומנהגיה של דת ישראל, בהסתדרות הקהלות, הרבנות, בתי הספר. היו גם שאלות־פליאה: אם האמונה הישראלית מודה בעיקר „השילוש האלהי מן התורה"? אם חושבים היהודים רק את עצמם לצאצאי אדם וחוה? מה פירוש המלות „גוי" „ושבת־גוי"? קצת השאלות היו מאלה, שהלאנדטאג לא קיבל אותן לתנאי מוקדם של השויון: אם אפשר לדחות את השבת ליום א'? אם דברי התלמוד חובה הן? רוב השאלות עוררו בועידות וכוחים נלהבים. החילוקים העיקריים שבין החרדים והמתקנים לא ניתנו כלל לפשרה, אלא ששני הצדדים הכירו, כי לא כאן המקום למחלוקת בהלכות דעות וצריך לתת לממשלה רק תשובות מועילות לענין השויון. ולתכלית זו נערכו התשובות, מה שהכריע את הכף לצד כת המתקנים שהיתה נוחה יותר להסתגלות. אף על פי כן נשארו בכמה תשובות חילוקי־הדעות בתקפן. בנוגע לעיקרי־הדת הסתפקו רוב הועידות בשלשת העיקרים של ר' יוסף אלבו (אחדות הבורא, תורה מן השמים, שכר ועונש), אבל קצתן עמדו דוקא על י"ג העיקרים לרמב"ם. פרק רחב נבעת בעיקר ביאת־הגואל. המתקנים הסתלקו מרעיון המשיחי הלאומי וראו ב„משיח" רק תקון עולם במלכות שדי, והחרדים הגינו על רעיון המשיח המדיני וקבוץ גליות. וכוחים נלהבים נתעוררו בשאלת קדושת התלמוד. הועידה שבווירצבורג החליטה, שרק ההלכות הקדומות שבתלמוד חובה הן; הועידה שבביירויט חשבה לבטל יום־טוב שני של גליות ושאר דינים מדרבנן. אבל באנסבאך ובמינכן נצחה הדעה שאין לשנות ממטבע שטבע התלמוד. וכוחים מעין אלו היו גם בשאלות התפלה בצבור, הדרשה בלשון גרמנית, התפלות לביאת המשיח וכיוצא בהן. לדחות את השבת ליום א' לא הסכימה שום ועידה. רכוז שלטון הקהלות תחת השגחת הרבנות הראשית דרשה מפלגת המתקנים בכל תוקף.

מפני חילוקי־הדעות שבתשובות הועידות הגליליות צריכה היתה הממשלה לקרוא לועידה ישראלית כללית כדי לישב את הסתירות, אבל לא עשתה כן, כי נוחה היתה לה תוצאה שלילית זו של הועידות, המחלוקת שבקהלות, כראיה שהתקון האזרחי מוקדם עדיין. קהלות ישראל בבאווריא התמרמרו על הממשלה שהוליכה אותן שולל זו הפעם השניה והתחילו שוב ממטירים אגרות אל המלך. מקהלות פיורדא, אנסבאך, מינכן ואחרות הגיעו בשנת 1837 בקשות והרצאות בתלונות מרות על קושי ההגבלות שבחוק שנת 1813. בבקשות נאמר, שכמה יהודים יוצאים לאמריקא מפני הלחץ וההגבלות בזכות הישיבה והנשואין. המבקשים הזכירו דבר ההבטחות שלא נתקיימו ובקשו „לערוך הצעת־חוק המתאימה

לרוח הקונסטיטוציה ולהתקדמות היהודים". קצת הבקשות הוגשו למלך בידי דיפוטאציות מיוחדות. המלך והמיניסטרים קראו את הבקשות, ויש ששיבחו את סגנונן — וגנזו אותן. המיניסטריון המשמר והקלריקאלי של אבֶּל, שנתחזק בשנת 1837 ובקש לצמצם גם זכויות הפרוטסטאנטים, לא רצה אפילו לשמוע על דבר השויון ליהודים. נכזבה גם תוחלתם של המתקנים, שהממשלה תסייע בידם. המכשלה הקאתולית הארוקה עמדה לימין האדוקים מישראל. מטעם המיניסטריום (שנת 1838) הוגד לקהלות ישראל, שאין הממשלה מסכימה „לבקורת רציונאליסטית של האמונה הישראלית ומצוותיה" ולאותה השכלה המביאה לידי „חידושים נפסדים וקרירות דתית". את הזכויות האזרחיות שהבטיחה הממשלה לא נתנה, אבל נטלה לעצמה רשות לצוות ליהודים כיצד עליהם להתנהג בעסקי דת.

אחרי הפסקה ממושכה נתחדשה תנועת השויון בבאוואריא בשנת 1845, בשעת התנועה הליבראלית בפרוסיא. בסוף שנת 1845 ובתחלת שנת 1846 הוגשו ללאנדטאג כ"ו בקשות. יותר משפנו אל המלך והמיניסטרים פנו כעת אל מורשי העם. אבל גם מהם יצאו המבקשים וידם על ראשם. בשעת המשא ומתן בשאלת היהודים בלאנדטאג נתגלתה נטיה ליבראלית חזקה לטובת היהודים, אבל נאומו של התיאולוג הידוע דֶלינגר, שתאר את המצב התרבותי של היהודים בצבעים כהים, הפכה לב הנבחרים. נתקבלה החלטה (ז' במאי שנת 1846), שדרשה לבקר את חוקי היהודים כדי לסלק הגבלות אחדות ולא כדי לקבוע את השויון. הממשלה הסכימה להחלטה זו, אבל לא נחפזה לקיימה. כל נסיונותיהם של עסקני ישראל להשיג הקלות כל שהן לא הביאו לידי שום תוצאות, עד שבאה מהפכת שנת 1848.

§ 8. המשא ומתן בין הפוליטיקה והדת בבאדן.

בשום ארץ לא בלט החפץ לסכסך תורת ישראל ותרבותו לתוך מלחמת השויון כמו שהיה הדבר ברוכסיות הגדולה באדן. במדינה זו, שהקונסטיטוציה שלה ליבראלית היתה ביותר, הותנה תנאי מפורש לשויון, שהיהודים יסתלקו מסגולותיהם הדתיות־לאומיות המעכבות התבוללותם השלמה בגרמנים. בבאוואריא העיזה רק הממשלה להכנים ראשה בחיי־הרוח של היהודים, ובבאדן עשו כזאת גם נבחרי העם ודוקא המתקדמים שבהם.

בבאדן בעלת עשרים אלף היהודים קיים היה באותה שעה חוק שנת 1809 (עיין הכרך הקודם § 34), שתלה זכות „האזרחות המקומית" של היהודים במשלח ידם והניח בשעבודם את המון הסוחרים הפעוטים עד שיעברו ל„פרנסות

אז־חיות" (בירגערליכע נאהרונג). כדי להחזיר את היהודים למוטב נתרכז שלט־ן הקהלות שלהם תחת השגחת הממשלה. „המועצה הישראלית העליונה" (אָבעראט) שבבאדן צריכה היתה לסול מסלה לתקון פנימי וחיצוני, אלא שהריאקציה הצבורית שלאחרי מלחמת השחרור עיכבה בדבר. במקהלת שונאי־ישראל של שנת 1815־16, שהפרופיסור ריהס מברלין היה המנצה עליה, נשמע גם קולו הרם של הפרופיסור פריס מהיידלברג שבבאדן (§ 2), שקרא למסע־הצלב כנגד „ההומאניות השובבה". הפגנות כנגד היהודים היו בשנת 1819 גם ברחובות היידלברג, מאנהיים וקא־לסרוה. ארס־המשטמה דבק גם במוחות בני־חורין. התיאולוג פאולוס מהיידלב־ג, הוגה־דעות חפשי, שדיבר בשנת 1817 על הצורך לשרש את ההתבדלות הישראלית, קבע בשנת 1830 בספרו הידוע: „ההתבדלות הישראלית הלאומית" (§ 5) כלל זה: כל זמן שהיהודים נשארים נאמנים לתורת משה והרבנים אין הם יכולים לקבל זכויות אזרח בתוך שום אומה אחרת, כי רוצים הם בעצמם להשאר בהתבדלותם ורואים בה תפקידם הדתי". הדברים הללו נאמרו בשעת ההתעוררות המדינית בגרמניא כדי להשפיע על „כל הממשלות הגרמניות וכנסיות המעמדות", שלהם הקדיש פאולוס את חיבורו. ריסר הצעיר וחבריו, לוחמי השויון, יצאו למלחמה כנגד תעמולה זו הבאה מבאדן. המתקנים בני פראנקפורט מ. קרייצנאך ומיכאל הֶס השיבו לפאולוס בספר משותף, שחלקו השני שנכתב בידי הס נקרא בשם: „אגרת העברים אל פאולוס" (עפיסטעל דער העברעער אן פוילוס, 1831). שם חריף זה כסה תוכן שטחי: המחברים השתדלו להוכיח, שאותם היסודות הלאומים־היסטוריים המבדילים, שפאולוס רואה בהם מכשול על דרך השויון, נתישנו והם הולכים וכלים. אבל הסניגוריא מצד היהודים לא יכלה להחליש את הרושם, שכתב־הפלסתר של פאולוס עשה על הקהל הגרמני. אגרת פאולוס, שליחה של שנאת־ישראל הליבראלית, עשתה את שליחותה.

בחודש יוני שנת 1831 דן הבית השני של הלאנדטאג בבאדן על כמה בקשות של היהודים בדבר השויון. בוכוחים הורגשה השפעת רעיונו של פאולוס, שתנאי מוקדם לשויון היא הרחקת היסודות הלאומיים שביהדות. נתקבלה החלטה זו: „לבקש את הממשלה שתקרא לאספת נבחרים מן היהודים לדון על ההצעות שתציע הממשלה להסרת המכשולים על דרך השכלת היהודים והשואתם לנוצרים". בלשון נקיה זו השיבו ליהודים על דרישת השחרור בדרישה ההשתחררות מן היהדות. המיניסטריום מסר החלטת הלאנדטאג למועצה העליונה של קהלות ישראל והציע לה להכין תכנית של קריאת אספת־נבחרים. המועצה העליונה השיבה כהלכה על הצעה זו לעשות כחורה בדברים המסורים ללב כדי לקבל את השויון. „סבורים אנו — כתבה המועצה — שהחיים הפנימיים של האדם

לא ניתנו למשא ומתן פוליטי; הדעות והאמונות יכולות להשתנות בדרך התפתחותה של רוח האדם, אבל תועבה היא לטבע העליון של האדם והפסד הוא לכל רגש דתי לעשות שינויים בדת ובכנסיה לשם הנאות זמניות ואפילו בעלות ערך מדיני חשוב". המועצה הציעה להעמיד לסדר־היום של האספה לא שאלות דתיות, אלא אזרחיות וצבוריות: על דבר תקון המצב הזכויותי והכלכלי, החנוך בבתי־הספר וכיוצא בזה (1832). אבל הממשלה סירבה לקרוא לנבחרים יהודים על־פי תכנית מצומצמת זו, שלא התאימה להחלטת הלאנדטאג.

מלחמת הזכויות נתחדשה בשנת 1833. התגברות הליבראליות בבאדן עודדה את היהודים למלחמה גלויה — על־ידי השפעה על נבחרי העם. לשם ביסוס בקשת־השויון שלהם הגישו ללאנדטאג הרצאה מפורטת (דענקשריפט), פרי עטו של גבריאל ריסר. בה הוא משיב על כל טענות מתנגדי השויון שהוא מחלקן לשלשה סוגים: מוסריות, לאומיות ודתיות. מוכיח הוא, שלא בעיקרי היהדות ובמצוותיה ולא במוסרה אין משום נגוד לתרבות הזמן שהיהודים מסתגלים אליה בנקל, וכופר בקיום „לאומיות ישראלית שמרכיבים עלינו" (אונז אויפגעבירדעטע נאציאָנאַליטעט) על סמך הראיות הידועות לנו. הקומיסיה לבקשות הכירה, שהרצאה זו ראויה לתשומת־לב. התחילו וכוחים באספה הכללית של הבית העליון. כמה נבחרים שיבחו את התקדמות ההשכלה בישראל, את התדבקות היהודים בתרבות הגרמנית, את שאיפתם לשנות חייהם הכלכליים על־ידי חזוק המסחר הגדול, המלאכה והאומניות החפשיות במקום התגרנות הפעוטה, ומכל אלה הוציאו מסקנא, שהיהודים ראויים לשויון. אחרים התנגדו להשוואה תכופה. לבסוף נתקבלה החלטה: „למסור בקשת היהודים למיניסטריום ולהמליץ עליה בכל תוקף".

לא כן היו הוכוחים בבית השני, התחתון (כ"ז ספטמבר 1833). המרצה של הקומיסיה היה כאן מנהיג המפלגה הליבראלית, ההיסטוריון הידוע ר ו ט ק. רוב החברים חוו דעתם לדחות בקשת היהודים מטעמים אלו: 1) אין לתת שויון ליהודים כל זמן שכמה נוצרים מחוסרים עדיין זכיות מדיניות; 2) אין היהודים חסרים הרבה עד לידי שויון גמור; 3) מילוי השתדלותם ידרוש שינויים בקונסטיטוציה; לבסוף, 4) שאלות יותר חשובות עומדות לסדר היום. בוכוחים הגינו הליבראלים על הטעמים הללו בפלפולים שונים, הגרועים יותר מן התגלות־הלב הגסה של מצדדי „המדינה הנוצרית". רוטק והבריו טענו כי אין המדינה פוגמת כלל בחירות־הדעת כשהיא מעמידה תנאי שהשויון תלוי בו, שבעלי דת פלונית יוותרו ויתורים דתיים אחדים; כי יהודי באדן חיים בטוב, והתקדמותם התרבותית תוכיח. אחרי וכוחים ממושכים קיים הבית השני את

החלטתו של הלאנדטאג משנת 1831, שהיהודים יסלקו קודם את המניעות המעכבות את השויון, והביע תקותו, שמטרה זו תושג אם היהודים לא יתרחקו להבא מן הדרך העולה אל השויון.

מכיון שיהודי באדן לא הלכו גם הפעם בדרך משא ומתן בין הפוליטיקה ובין הדת, נדחה השויון לזמן בלתי קבוע. ע״י הבקשות החדשות שהוגשו ללאנדטאג בלי הרף מאת קהלות ישראל, צפה ועלתה שאלת־היהודים בבתי הנבחרים עוד כמה פעמים, אבל בכל פעם נתקבלה החלטה לעבור לסדר היום. רק בשנת 1846, אחרי מות המתנגד הליבראלי של האמאנסיפאציה — רוטק, הגיע הבית השני לידי הבנת האמת, שהליבראליות בלי עיקר השויון בפני החוק אינה הולכת לשיטתה, וברוב דעות של ל״ו כנגד י״ח נתקבלה החלטה — להציע לממשלה לעיין בבקשות השויון, ובשעת „עיון" זה של מחוקקי באדן באה עליהם מהפכת שנת 1848.

§ 9. המדינות הליבראליות והקונסרוואטיביות.

כל המדינות הגרמניות, חוץ מן המתוארות למעלה, מתחלקות על־פי יחוסן לשויון לשני סוגים: סוג ליבראלי וסוג קונסרוואטיבי. מדינות ליבראליות טפוסיות היו קורהסן, ווירטמברג; מדינות קונסרוואטיביות — זאכסן, האנובר ומקלנבורג.

במדינת קורהסן (עשרים אלף יהודים), שנבנתה מחורבנה של מלכות ווסטפאלן הקודמת, סייעה המסורת המדינית של העבר הקרוב לשמור על יסודי השויון הקיימים מימי שלטון הצרפתים. בשנות 1815־16 הכירה ממשלת הקורפירסט המחודשת את חירות הישיבה והמסחר ליהודים ולא הגבילה אלא את המסחר הערארי (נאָטהאַנדעל). בשנת 1823 זכו היהודים למשטר הדש לקהלותיהם מטעם הממשלה, ובראשו רבנות־המדינה (לאַנד ראַבינאַט) בהשגחת פקיד הממשלה בעיר הראשית קאסל, מקום־פעולת הקונסיסטוריה של יעקבסון לפנים. המשבר המדיני הכללי בשנת 1830 הביא ברכה ליהודי קורהסן. משטר הקונסטיטוציה הליבראלית שנתחזק במדינה קירב את השויון. בשנת 1832 קיבל הלאנדטאג חוק השויון, אבל הממשלה אישרה אותו אחרי פקפוקים ממושכים רק בחודש אוקטובר שנת 1833. בחוק זה הושוו יהודי קורהסן לנוצרים בכל זכויות־האזרחים, לרבות זכות הפקידות בממלכה; רק מי שעוסקים בהלואה ברבית ובמסחר פעוט מחוסרים זכויות־אזרח עד שיבורו להם משלח־יד כדת וכדין; הסתדרות הקהלות שנקבעה בשנת 1823 נשארה כמות שהיא בשינויים אחדים. היהודים השתמשו מיד בזכויות שניתנו להם. רופאים, עורכי דין ומורים תפסו משרות ממלכתיות;

בצבא נראו אופיצרים יהודים. קורהסן היתה איפוא המדינה היחידה בגרמניא, שהיהודים השיגו בה כמעט שויון גמור עוד לפני מהפכת שנת 1848, בשעה שבני עמם בשאר מדינות גרמניא נלחמו לשויונם האזרחי מלחמה קשה.

המדינה השניה מן הסוג הליבראלי — מלכות ווירטמברג (י״א אלף יהודים) דומה היתה בענין שאלת־היהודים לטפוס של באדן. מושליה ומחוקקיה דאגו למיעוט דמותם התרבותית של היהודים יותר משדאגו לשויונם האזרחי. בשנת 1828 הסכים הלאנדטאג המיוחד בווירטמברג לחוק „מחנך" שהכניסה הממשלה, שעל־פיו יהודי־המקום נחשבים לנתיני המלכות, וניתנת להם הירות־התנועה והירות המסחר והמעשה בהגבלות ידועות. המסחר לאחדים והמלאכה מותרים להם רק ברשות מועצות־הערים וחבורות־האומנים; „התגרנות" (שאכער־האנדעל), היינו, על־פי החוק הנ״ל, מסחר־הבהמות, הסרסרות והלואת־כספים, נענשת בשלילת כמה זכויות: מי שעוסק בפרנסות אלו אין לו זכות הישיבה בכמה מקומות ואסור לו לישא אשה עד שנת השלשים וחמש לחייו; היהודים כשרים לשבועת בית דין רק אחרי בירור מדותיהם. יהודי כל עיר ועיר מתאחדים „לקהלת־כנסיה" (קירכענגעמיינדע), ובראש כל שלטון־הקהלות עומדת „ההנהלה הראשית של הכנסיה" (אָבערקירכענ־בעהערדע) בעיר הראשית, בשטוטגארט, בהשתתפות משגיח מטעם הממשלה. מכיון שחוק שנת 1828 צעד לפנים היה לגבי חוקי־הפורענות הקודמים, קיבלו אותו היהודים ברצון ושונאי ישראל גינו אותו. אבל תנועת השויון שבשנות השלשים עוררה גם בקרב יהודי ווירטמברג את הרצון להשתחרר מכבלי „החוק המחנך". בכמה אגרות־בקשה על שם המלך והלאנדטאג דרשו היהודים את שויונם בכל תוקף. בחודש מאי שנת 1836, כשדן הלאנדטאג בדבר אחת האגרות הללו, צידד בזכותה גם הציר וו. מֶנצֶל, האויב הספרותי של ברנה וגרמניא הצעירה. ברוב דעות של שמונים כנגד שלשה נתקבלה החלטה, שהציעה לממשלה לבקר חוק שנת 1833 על מנת „לתת ליהודים כל הזכויות הצבוריות והאזרחיות המותרות מטעם הקונסטיטוציה". אבל הממשלה לא נחפזה לקיים הצעה זו, כי קבעה „לחוק המחנך" מועד של — עשרים שנה. בשנת 1845 נתחדש מבול הבקשות: כל ארבעים הקהלות שבווירטמברג הגישו אגרות־בקשה בדבר השווּן. שני בתי הלאנדטאג חוו דעתם לטובת היהודים וגם הממשלה עצמה נטתה לכך, אלא שבקשה לדחות את הדבר עד למועד הקבוע — הוא שנת 1848. ניבאה ולא ידעה מה ניבאה: באותה השנה המיועדה לא ניתן השויון במתנה אלא נלקח.

מדינה קונסרוואטיבית טפוסית היתה מלכות זאכסן. הישוב הישראלי בארץ זו, שנתמעט על־ידי לחץ „המשטר הישן" עד למספר הקטן של שמונה

מאות איש, לא הרגיש ביסורי הריאקציה שהתחילה בשנת 1815 מפני שלא טעם משלות תנועת השחרור בשעתה. כאן נשתמרה העבדות הישנה בכל נוולותה: זכות־הישיבה לקבוץ הקטן של יהודי־הארץ היתה מצומצמת, וליהודי חוץ־לארץ אסורה לגמרי. הדוגמאות הללו מציינות את המצב: לעיר פרייברג רשאי היה יהודי לבוא רק לשלשה ימים ועד ליציאתו שמרו עליו שוטרי הפוליציה; נערי ישראל לא היו מתקבלים ללמוד בבתי אומנים, ובשנת 1835 נדרשה פקודה מיוחדה מאת המלך לקבלת נער אחד לבית חיים. קרן־אור האירה שקוק משומם זה של ימי הבינים אחרי שנת־המשבר 1830, כשמרד העם והכריח את מושלי זאכסן לתת קונסטיטוציה לארץ. היהודים פנו בבקשות לממשלה ולשני בתי הלאנדטאג (1831). השאלה עמדה על סדר היום לא רק בהשפעת הבקשות הללו אלא גם הבקשות שכנגד מצד חבורות הסוחרים והאומנים הנוצרים, שדרשו „תרים בפני היהדות". הוכוחים גילו שיש מצדדי השויון גם בארץ זו המפורסמת בחוסר־סבלנות שבה. בבית הראשון הפך בזכות היהודים הפרופיסור קרוג מלייפציג, שצידד בזכות השויון גם בספרות. לימינו עמד הנסיך יוהאן, מי שהיה אחר־כך למלך בזאכסן, ודרש לפתור את השאלה ברוח ההירות. המשפיע על הסניגורים הללו היה העסקן הצבורי היהודי, ד"ר ברנהארד ביר (Beer) בדרזדן, לוחם נלהב להשכלה המנדלסונית וראש המדברים בבקשות הנזכרות. שני הבתים קיבלו את ההחלטה: להציע לממשלה לבקר את חוקי היהודים ולהכין תכנית של תקון. הצעת־החוק הוגשה ללאנדטאג בשנת 1836 ובשנות 1837־38 נתאשרה לחוק.

וזה דבר התקון: בשתי ערים, דרזדן ולייפציג, נתאשרו „קהלות דתיות" ישראליות והותר להן לבנות בתי־כנסיות פומביים (עד כאן מותרים היו רק „מנינים" בבתים פרטיים), ותנאי הותנה, שמספר חברי שתי הקהלות לא יתרבה על־ידי כניסת יהודים מבחוץ. עקירת־דירה מעיר לעיר תלויה ברשיון השלטונות. הירות משלח־היד הוגדרה בכמה איסורים: אסור המסחר הפעוט בלי רשיון מיוחד, אסורה החזקת בתי־מרקחת, פונדקים וכיוצא בזה. לבעלי־מלאכה הותר לקבל נערי ישראל ללמדם מלאכה, אבל מספר היהודים האומנים הוגבל (שלשים לשתי הקהלות דרזדן ולייפציג). המשטר החדש לא התרחק איפוא הרבה מן הישן. ביחוד קשה היתה הגבלת הירות־התנועה. ליהודי חוץ־לארץ אסור היה לגור בזאכסן כמקדם. מנהג פראי זה עורר רעש בפארלמנט הצרפתי בשנת 1841, בשעה שדן בשאלה שנשאל המיניסטר לעניני חוץ גיזו בדבר הסוחר היהודי ווּרמזר מפאריז שבא לדרזדן לשם עסקיו וגורש משם. בית־הנבחרים הצרפתי הביע בוכוחיו יחס של בוז לממשלת זאכסן על שעבוד היהודים (עיין למטה

§ 27). כח המחאה נתגבר גם ביהודי זאכסן עצמם, שנסתדרו בשתי קהלותיהם דרזדן ולייפציג — בהדרכת החכם המפורסם והעסק בצרכי צבור זכריה פראנקל (רב אב״ד בדרזדן בשנות 1836 — 1854). בשנות 1843, 1846 דן הלאנדטאג שוב בבקשות היהודים, שאחת מהן דרשה לא הקלות חלקיות אלא שויון גמור. הבקשות לא נתמלאו, אבל מורגש היה ששעת־השחרור ממשמשת ובאה.

מצבם של יהודי האנובר לא הצטיין הרבה לטובה ממצב יהודי זאכסן. כאן היה קיים המשטר הישן של „שוטץ־יודנטום״. אפילו במחוזות שהיו שייכים קודם למלכות ווסטפאלן לא נשתמר סעיף „תעודות הברית״ בדבר זכויות היהודים. אחרי תקון הקונסטיטוציה בשנת 1830 התחיל אף כאן מבול הבקשות. בית־הנבחרים הציע לממשלה לעשות „בקורת״ לחוקי היהודים ואחר־כך נגשו לדון בהצעת התקונים המתונה. אבל המהפכה בחצר המלכות (אחרי מות המלך האנגלי ווילהלם הרביעי עברה מלכות האנובר לדוכס קומברלאנד), שגרמה לביטול הקונסטיטוציה הליבראלית הקודמת, שמה קץ לכל נסיונות של תקונים. רק ימים מועטים לפני מהפכת שנת 1848 נמלכה הממשלה לבטל את מכס „השוצגעלד״ המחפיר, שנתבטל ברוב שאר המדינות עוד בתקופת „האמאנסיפאציה הראשונה״.

במקלנבורג־שוורין (כשלשת אלפים יהודים) עברה כל תקופת הריאקציה במלחמת מעמד־האצילים התקיף (ריטערשאפט) כנגד „מגלת־החירות״ המתונה שבמתנות של שנת 1813 (עיין הכרך הקודם § 34). הלב הנוצרי של המעמדות השליטים לא יכול להשלים אפילו עם שויון חלקי זה, וסוף סוף עלה בידם בשנת 1817 לבטל את החוק הקודם. כל הנסיונות המאוחרים של הדוכס המקלנבורגי להשיב ליהודים חלק מזכויותיהם הנגזלות והדרישות הנמרצות של הקהלות הישראליות עצמן התנפצו בסלע הריאקציה האצילית. המשטר החדש של הקהלות שהונהג בשנת 1839 משועבד היה לאפיטרופסות הממשלה, ותוכו נחר מפני המחלוקת הדתית שנתעוררה על־ידי תגרת המתקנים הקיצונים.

בין שני הסוגים הללו — הליבראלי והריאקציוני — תופסות מקומן שאר מדינות גרמניא: ברוינשווייג ודוכסיות הֶסן (להבדיל מקורהסן) קרובות לסוג הראשון; דוכסיות זאכסן־וויימאר וכמה מדינות קטנות קרובות לסוג השני. פוליטיקה מיוחדת היתה לה לממשלת זאכסן־וויימאר: משעבדת היתה את היהודים וגם מכניסה ראשה בחייהם הדתיים. בשנת 1823 חייבה את הקהלות להנהיג את הלשון הגרמנית בתפלה בצבור, בה בשעה שהממשלה הפרוסית אסרה אפילו את הדרשה בגרמנית; נשואי־תערובת בין יהודים ונוצרים הותרו בתנאי שהילדים יכנסו לטבילה. הזקן הגדול מוויימאר, גֶתֶה, הביע מחאתו כנגד חוק זה, אבל לא

מפני פגימת השויון אלא מפני הליבראליות של המחוקק. חושש היה לתוצאות דעות מנשואי־התערובת, ובמכתבו לקאנצלר מילר חוה דעתו, ישנוח לו לגבאי בית־תפלה נוצרי להסתלק ממשמרתו מלהסכים „לקידושי בת ישראל בבית־התפלה בשם השילוש הקדוש". לפי דעת גתה, „יזעזע חוק מגונה זה כל רגשות־המוסר במשפחה, המיוסדים על רגשות דתיים (נוצריים)". כך העריך את המצב „עובד־האלילים" הגדול, שהפעם לא היה נאמן להשקפת־עולמו הכללית, אבל הלך לשיטתו באיבתו ליהודים (עיין הכרך הקודם § 33).

פרק שני.

תקונים בדת וחכמת־ישראל.

§ 10. הריפורמאציה המעשית; „ריב ההיכל"
(תקע"ה—תקפ"ג; 1815—1823).

תקופת הריאקציה המדינית בגרמניא שעת תחית־הרוח היתה ליהודיה. בצד ההריסה, שהתחילה בתקופה הקודמת והגיעה לפעמים תכופות עד לבריחה ממחנה ישראל, באה כעת ה ה ת ח ד ש ו ת, השאיפה לסגל את היהדות ההיסטורית לצרכי הזמן החדש. מלחמת השויון האזרחי המתוארה למעלה אחוזה ודבוקה היתה בתנועה פנימית זו. בעת ובעונה אחת ערוכה היתה המלחמה לחירות חיצונית ופנימית, להתחדשות מדינית ורוחנית כאחד, והתכלית המדינית השפיעה תדיר על התכלית הרוחנית וטבעה אותה במטבע שלה. רוח אחת חִברה את שתי התנועות — הרעיון השליט של הדור, שאין לאומיות לישראל ושקבוצי היהודים בכל ארץ וארץ אינם אלא כתות דתיות בתוך העם הסובב אותם; אבל רוח זו כלפי פנים עלולה היתה להביא תוצאות יותר ממשיות מאשר בלבושה החיצוני המדיני.

בשתי דרכים הלכה התנועה הרוחנית: לצד ת ק ו נ י ם ב ד ת ולצד ת ח י ת ס פ ר ו ת י ת על יסוד חקירה מדעית חפשית. שתי התנועות — הדתית והספרותית, האחוזות זו בזו, בראו את ה ר י פ ו ר מ א צ י ה של היהדות בגרמניא בצלמה ודמותה של הריפורמאציה הגרמנית. כריפורמאציה הגרמנית שמלפנים, כללה בתוכה גם הישראלית תערובת יסודות רוחניים ומדיניים. לא רק מן הצורך הפנימי להתחדשות באה, מן ההכרח להשלים בין יסודי היהדות ובין התרבות האירופית החדשה, אלא גם מן הצורך החיצוני של תקונים לשם השגת שויון אזרחי. במטבע זו של תרי אנפין טבועים כל דברי ימי תנועת הריפורמאציה. בלי ספק היה בה גם משום בנין — זו השאיפה להציל עיקרי היהדות על־ידי סיגולם

לזמן החדש, לחבב את היהדות על הדור החדש, שלמד בבית־מדרשו של יפת והתנכר לצורות הישנות של תרבותו, אלא ששאיפה בריאה זו לא היתה בת־חורין: אף היא זקוקה היתה להסתגל לתכסיסי מלחמת השויון האזרחי, לדרישות הממשלות והפארלמנטים, שרובם (באדן, באוואריא וכו') התנו כתנאי של השויון ביטול כל התבדלות לאומית של היהודים, ורק מקצתם (פרוסיא) הסכימו ברצון להתבדלות רוחנית של היהודים בתנאי שלא יקבלו את השויון. על־ידי תקונים בדת בקש הדור הצעיר בישראל להוכיח, שאין היהודים אומה בתוך אומה, ולכשינטלו מן היהדות תכונותיה ההיסטוריות והלאומיות לא יהיו בה אלא עיקרים ומנהגים דתיים בלבד שאינם מונעים את מאמיניהם להצטרף לאומות העולם. הפוליטיקה הכבידה על הדת, הריבולוציה של הזמן החדש האפילה על האיבולוציה ההיסטורית של שלשת אלפי שנה. התקון המודרג, הנצרך בלי ספק בימי שינוי תרבותי עמוק, אי־אפשרי היה מפני לחץ השעבוד האזרחי, והתחילה שלשלת של תקונים מלאכותיים, קצתם שטחיים וחיצוניים וקצתם מתנגדים לרוח היהדות.

במשך שלשים שנה עברה הריפורמאציה הישראלית בגרמניא דרך שלש מדרגות. מתחלה לא שינתה אלא סדר התפלה בצבור, כפי שדרש עוד פרידלנדר הזקן אחרי חוק שנת 1812 (עיין הכרך הקודם § 32). בשנת 1815 השתקע בברלין ישראל יעקבסון, „מיורדי" מלכות ווסטפאלן, מי שהיה נשיא הקונסיסטוריה בקאסל ועשה אותה לבית־חרושת של תקונים. יעקבסון השתדל לקרב את התפלה הישראלית למנהגי התפלה הפרוטסטאנטית ופתח בביתו בית־כנסת, שבו נאמרו כמה תפלות ותשבחות בגרמנית, שרה מקהלה, וגם הדרשה היתה נאמרת בשפת הארץ. בעל־הבית בעצמו היה הדרשן. יעקבסון הנהיג גם את מנהג הלותראנים של ברכת קונפירמאציה לנערים (במקום „בר־מצוה") ולנערות. בשעת הקונפירמאציה של בנו דרש בעצמו בבית־הכנסת ברוב עם והעניק לו ברכה בלשון הגרמנית (ברכה זו לא מנעה את הבן מלהתנצר אחר־כך ולהיות לכומר קאתולי). בו בזמן נפתח בברלין עוד בית־כנסת מתוקן — בבית השולחני יעקב ביר, אבי המנגן מאיר־ביר. כאן היו מזמרים את התפלות בלוית עוגב. בשני בתי הכנסיות התפללו המשכילים מתוכו של דוד פרידלנדר. אבל הממשלה הפרוסית לא הניחה להתחלה מצערה זו להתפתח. בראשית שנת 1816 נסגרו שני הבתים מטעם הממשלה. האיסור יצא מאת המלך פרידריך ווילהלם השלישי עצמו וטעם ניתן לדבר, שאסור ליהודים להתפלל בצבור מחוץ לבתי־כנסיות של הקהל. ופקודת המלך מוסיפה, שאם ההתבדלות מתוך בית־הכנסת הכללי באה מפני שחלק מן המתפללים אינם מבינים עברית, אין איש אוסר עליהם להתפלל באותו בית־הכנסת עצמו בפני עצמם בגרמנית, אבל אין עושים מענין זה „כת". התפלה בבית־הכנסת של יעקבסון פסקה, אבל

בבית־הכנסת של ביר נמשכה התפלה בצבור באמתלא, שבית־הכנסת הכללי טעון בדק־הבית והמתפללים מוכרחים להתכנס לפי שעה בבית פרטי. ובשעה שהאדוקים הוסיפו להתפלל בבית־הכנסת הישן לאחרי שבדק־הבית נעשה בחפזון, בָּנו חבריו של פרידלנדר בית־כנסת חדש בצד הישן ובקשו להנהיג שם סדר תפלתם. תקוה זו נתבטלה על־ידי הפקודה הנסה של המלך משנת 1823 (עיין למעלה § 4), שבָה נצטוו היהודים להתפלל דוקא „כמנהג קדמונים, בלי שום חידושים בלשון, במנהגים, בתפלות ובנעימה". נאסרה גם הדרשה בגרמנית, אף־על־פי שרבים לא ידעו לשון אחרת. רצונם של המתקנים להכנים את השפה הגרמנית לפולחנם בטל מפני רצונו המשונה של המלך המשַמר, שחשש לצל של „דיאיזמוס" ובקש לראות בארצו רק יהודים אדוקים או משומדים.

„הריפורמה" שנרדפה בברלין עברה להאמבורג. אמנם בעיר־האנזא החפשית לא נתנו חירות־אזרח ליהודים, אבל חירות־הדעת לא מנעו מהם. המתחיל בתקונים היה כאן הד"ר אדוארד קליי, תלמידם של פיכטה ושליירמאכר, שהטיף גם בברלין בבית־הכנסת של המתקנים וחיבר בשבילו סדר־תפלה בעברית ובגרמנית*). קליי עבר מברלין להאמבורג, עמד בראש „בית הספר החפשי" ליהודים והתחיל לפתות את אנשי הקהלה ליסד שם בית־כנסת חדש ברוח המתקנים. והדבר עלה בידו: עשרות אחדות של בעלי־בתים הסתדרו לקהלה מתוקנת, ובחודש אוקטובר שנת 1818 נפתח „ההיכל" (טעמפעל) החדש ברוב פאר והדר. בשביל היכל זה תקנו סדר־תפלה מיוחד (מסודר בידי החכמים מ. ברייסילוי ויצחק זקיל פרנקל, מתרגם „כתובים אחרונים" לעברית), שבו נדפסו רובי התפלות לשבתות ולמועדים בלשון הקודש אבל בנוסחאות משונות: כמה תפלות הושמטו או שבאו במקומן פיוטים ספרדים הנעימים לאוזן; בתפלות הלאומיות והמשיחיות הושמטו התקוות לשיבת ציון וקבוץ גליות, שמא יצא על־ידיהן לעז על הפאטריוטיות הגרמנית של היהודים. מנהג התפלה בצבור נקבע כמו שהיה נהוג בברלין: בעברית נאמרו התפלות העיקריות (קריאת שמע ושמונה עשרה ועוד), ושאר התפלות — בגרמנית; הפיוטים הושרו במקהלה בלוית עוגב; הדרשה היתה נדרשת בגרמנית. חידושים אלו הביאו לידי מחלוקת בעדת האמבורג. האדוקים קמו על „בעלי ההיכל",

---

*) סדר־תפלה כזה בשם „געזאנגבוך פיר איזראעליטען" הוציא בשנת 1816 גם המורה יואלסון מפראנקפורט. על דבר „סידור" זה מספרים מעשה נאה: מחברה שהשתדל להנהיג בבתי־כנסיות את הזֶמר הלותראַני העתיק את המזמורים מסדר־התפלה הגרמני כמו שהם ורק במקום „יעזוס" כתב: „הערר, איינציגער". במזמור אחד טעה המחבר או המדפיס והמלה „יעזוס" נשארה. כך יצא הסידור ובו תפלה של היהודים אל ישו הנוצרי. השערוריה היתה רבה, והוכרחו להוציא את הדף הפסול מכל האכסמפלאַרים ולהדפים אחר תחתיו (צירנדורף, יאָסט אונד זיינע פריינדע, עמ' 161—162). מעשה זה בא ללמדנו מדת החקוי שברפורמאַציה.

ורבני האמבורג ואלטונא הסמוכה הוציאו איסור להתפלל בהיכל המתקנים או מתוך הסידור שלהם.

ובשעת המחלוקת בתוך קהלות ברלין והאמבורג התלקח גם פולמוס ספרותי בדבר תקונים בעבודת־האלהים. ראש המתקנים בברלין, ישראל יעקבסון, מצא לו עזר כנגדו באליעזר ליברמאן מיוצאי אלזאס, בקי בספרות הרבנית, שבקש להנהיג תקונים גדולים בישראל. יעקבסון וחבריו העניקו לו מכספם ומלאו את ידו לנסוע לקהלות הגדולות שבאיירופא ולקבל מרבנים מתקדמים הסכמות לעשות תקונים בבתי־כנסיות. לא עברו ימים מועטים וליברמאן פרסם (בשנת 1818) חות־דעתם של שני רבנים מאיטליא ושנים מאונגאריא, שאין מצד הדין שום איסור להתפלל בלשון המדינה או לנגן בעוגב בבית־הכנסת. על צד המתקנים עמד הרב אהרן חורין מאונגאריא, ראשון למתקנים בארצו, שהיה מטהר את הריפורמה בכמה טעמים מתלמוד ופוסקים. לדעה זו כיוון גם הרב המקובל משה קוניץ מאופן. ליברמאן פרסם כל ההסכמות הללו בקונטרס המכונה „נוגה הצדק" (דסוי, תקע"ח), ובה בשנה הוציא חוברת בשם „אור נוגה", שבה הטיף לחדש סדר העבודה בבית הכנסת. מוכיח הוא, כי הדר ההיכלים החדשים והסדר הנאה שבהם ימשכו לתפלה בצבור את הצעירים, שהחיצוניות והערבוביא של בית־הכנסת הישן דוחים אותם, ולדרשה הגרמנית בדבר היהדות יבואו גם הבנים והבנות המתנכרים לעמם ומבלים כל היום בקריאת ספרי הבל וספורי עגבים המביאים לידי פריצות. המחבר מתרעם על שכחת הלשון העברית בקרב הדור הצעיר ודורש שילמדוה, ואף על פי כן מעיר הוא, כי מוטב להתפלל בגרמנית משלא להתפלל כלל. בכלל סבור הוא, כי „ביד חכמי ישראל בכל דור ודור לשפוט כמה דברים לפי הדור והזמן; ולא בדבר ההנהגה בלבד, אף גם בדבר רז"ל הקדושים. להם העוז והמשרה לשפוט לפעמים איזה דבר מדבריהם לפי מה שצריכה השעה ולפי הדור והזמן".

התעמולה של ליברמאן, וביחוד הסכמות ארבעת הרבנים שפרסם, ומעשי בעלי „ההיכל" בהאמבורג זעזעו את מחנה האדוקים. רבני האמבורג נכנסו בעובי הקורה ואספו ארבעים מחאות של רבני קהלות שונות כנגד כל שינוי במנהגי בית־הכנסת המקובלים ופרסמון בקונטרס „אלה דברי הברית" (אלטונא תקע"ט). בין שמות המוחים אנו מוצאים גאונים מפורסמים: ר' עקיבא איגר מפוזנא, ר' מרדכי בנעט מניקולסבורג, ר' משה סופר („חתם סופר") מפרֶסבורג. כל הרבנים מיחו כנגד החידושים בהאמבורג והודיעו, שאין לשנות אף כקוצו של יו"ד לא בתוכן התפלות ולא בלשונן, כי בכל תיבה ותיבה נרמזו כוונות חשובות, גלויות ונסתרות. שונא ההשכלה הקנאי ר' משה סופר הוכיח, שאין לשנות גם את הנגון, כי גם הוא הלכה למשה מסיני. הרב ר' יעקב מליסא שבגליל

פוזנא הציע להלחם „בפורצי־הגדר" ולמסור אותם למלכות, ובודאי תבין הממשלה „כי חמת נחש עכשוב טמון בדבר הזה, בקלקול האמונה וסדרו של עולם"... רוב המכתבים של הרבנים נכתבו בחמה שפוכה, המחדשים בהאמבורג וראשי מדבריהם מכונים בשם „רשעים, פריצים, אנשי־בליעל, בוגדים, שועלים קטנים, בוערים, הדיוטים, עזי פנים, לא עברים ולא נוצרים". על התנפלות זו השיב בחריפות יתרה אחד ממיסדי ההיכל בהאמבורג, מ. בריסילוי הנ"ל, בקונטרס קצר בשם „חרב נוקמת נקם ברית" (תקע"ט), שבו חזר על טעמיו של ליברמאן בדבר רב הטוב הצפון בתקונים, העלולים לחבב את היהדות על הדור החדש.

בפולמוס ספרותי זה היו המתקנים חזקים ממתנגדיהם. כי הם הדגישו את הטעמים החיוביים של שיטתם (סדר נאה בתפלה, חבוב היהדות על הצעירים וכדומה), והאדוקים תעבו את התקונים לכתחלה מטעם הלכה יבשה וכלל גדול שאין להוסיף או לגרוע. איומי הרבנים בחרמות לא הפריעו כמובן את המתקנים ממעשיהם. ההיכל בהאמבורג התכונן על בסיס קיים ועדתו הלכה ונתרבתה. המטיף המצויין גוטהולד סאלומון מדסוי משך להיכל כמה שומעים ממשכילי היהודים. קהלות אחרות הלכו בעקבות האמבורג, וסדר־התפלה החדש הונהג בלייפציג (בימי היריד), בקארלסרוה ובבירת דניא — בקופנהאגן.

המבשרים הראשונים של תקוני בית־הכנסת ירדו מהר מעל הבמה. מתו הזקנים ישראל יעקבסון (1828) ודוד פרידלנדר (1834). מת מיתה רוחנית גם ליברמאן: מפני רדיפות האדוקים או מפני שנכזבה תוחלתו לעתידות היהדות, נכנס בברית הדת הקאתולית וזכה לשרת בקודש במחיצתו של האפיפיור פיוס התשיעי. מספרים, שאחרי המרתו נהג אחיו, רב באלזאס, אבילות עליו, ובתוך שבעת ימי האבל בא אליו המומר לקיים מצות נחום־אבלים.

§ 11. הוגי־הדעות של הריפורמאציה (גייגר, הולדהיים); התנועה בקהלות הגדולות (תקצ"ה־תר"ד; 1835—1844).

דורם של פרידלנדר ויעקבסון הלך לו ודור חדש בא במקומו, יותר נכון — ענף אחד של הדור החדש, כי הענף השני הותז בגרזן ההתבוללות. המשכילים החדשים שנתגדלו על ברכי שתי תרבויות — העברית והגרמנית — לא יכלו ללכת בעקבות אנשי־המעשה המצומצמים מבית מדרשם של פרידלנדר ויעקבסון. המחשבה נתרחבה ובקשה נתיבות חדשות. המעולים בבני הדור החדש הרגישו צורך בתקון חיי היהודים, אבל לא הסתפקו בשינוי צורת בית־הכנסת עד שיהא דומה לבית־

תפלה נוצרי, בכלל בהסתגלות מוכנית של חיי היהודים לחיי הגרמנים. רוצים היו להבין את חיי־הרוח של היהדות הבנה פנימית, להתאים בינה ובין השקפת־העולם החדשה, להנחותה באותו נחל־איתן שבו הפליגה המחשבה האירופית בדרכם של גדולי הדור ההוא — שֶׁלינג, הֶגל, פייארבאך. צריך היה לבסס שיטתה של היהדות החדשה בצורתה המזוקקה על ידי בקורת היסטורית ולבנות על בסיס זה את הריפורמה, שעליה להתפשט לא על המצוות־המעשיות בלבד, אלא על יסודי היהדות וכל תורתה. כך נוצרה שיטת הריפורמאציה, וראש המדברים שלה היו גייגר והולדהיים.

אברהם גייגר (1810—1874) נולד בפראנקפורט ע״נ מיין ועוד בנעוריו עבר מלמודי היהדות למדעים אירופיים, מן התלמוד — ללמוד תיאולוגיה, פילוסופיה ולשונות שמיות באוניברסיטאות שבהיידלברג ובווינא. קודם שנכנס אל האוניברסיטה, כבן שבע עשרה שנה, כתב פירוש חדש למשנה על דרך הבקורת, ובשנות למודיו באוניברסיטה עורר תשומת לב בחקירתו המדעית: „מה קבל מחמד מן היהדות?” (1832). מיד לאחרי שנגמר שעור האוניברסיטה נעשה לרב בוויסבאדן. תפקיד קשה היה לפניו: להיות לטופס של רב משכיל, הממזג בקרבו את היהדות ואת התרבות האירופית. גייגר היה מטבעו נוטה לראציונאליות וראה תחית היהדות רק בדרך המחשבה המדעית והבקורת החפשית. דרך זו לתקון הדת חשב לסול על־ידי הוצאת מאסף עתי המוקדש לתיאולוגיה ישראלית מדעית („וויסענשאפטליכע צייטשריפט פיר יודישע טהעאלאגיע”). החוברות הראשונות יצאו בשנת 1835, ומעמודיהן נשמעו דברים חדשים: צריך להעביר את הבסיס של היהדות מן המסורת אל החקירה המדעית, צריך לחקור את ההשתלשלות ההיסטורית של היהדות, את התהוות שכבותיה השונות, כי אין לשכוח שכל אחת מן המסורות שנתקדשו במשך הזמנים חידוש היתה בשעתה. „היו ימים לישראל — אומר גייגר — שכל בני העדה הסכימו לדעה אחת ולב אחד היה להם. האמונה היתה עוברת בירושה וכל יחיד ויחיד לא היה זקוק להתאמצות הרצון כדי להדבק בקהל המאמינים: העדה הדתית בכללותה בעלת רצון כללי היתה; המנהיג הרוחני לא הצטיין משאר בני העדה אלא בכמות ידיעותיו. הימים הללו עברו לבלי שוב. רצון הכלל פקע, רצון היחיד זקוק לחיזוק. כיום הזה יש שהדעות סותרות את השיטה המקובלת. ביחוד קשה כעת מצבו של רב בישראל („דעם יודישען גייסטליכען”). רואה הוא לפניו שתי קצוות: מצד אחד — בריות מאובנות, ומצד שני — בני אדם התלושים מכל ברית דתית, שרעם התקופה הממם. ובאמצע עומדים בעלי לב קרוע ומורתח, שנתרחקו מן הישן ולא נתקרבו אל החדש; לבם ושכלם סותרים זה את זה תדיר והם מחכים לישוב הסתירה. מה יש איפוא לדרוש בזמן הזה מאת רב ומדריך? — עליו להשפיע על המאובנים, שישתחררו משינת־המרמוטא

של השכל והלב, ואת קטני־האמנה עליו לעורר לאמונה חיה. צריך להסביר להם, שלא ייראו להסתלק מן המנהגים ולא יבזבזו חום הרגש למצות אנשים מלומדה, שירפאו את הפצע על־ידי חיתוך המקום המנוגע והעלאת קרום". תפקיד זה של רופא מנתח לקח על עצמו גייגר, והוא אז בן עשרים וחמש שנה. מזויין היה במכשירי חכמת־ישראל החדשה והתכונן לנתוח, אלא שכאן גערו בו, שהוא טועה בהבחנת המחלה.

גערה זו יצאה מלבו של חברו באוניברסיטה, הרב **שמשון רפאל הירש** מאולדנבורג (1808—1888), שנעשה אחר־כך לעמוד התיכון של האורתודוכסיה החדשה בגרמניא. ב„אגרות צפון" שלו או „י"ט מכתבים ע"ד היהדות" שהוציא בחתימת „בן עוזיאל" (1836) מחזק הירש אותו „בסיס המסורת", שגייגר ביקש להזיז מעליו את היהדות. המחבר מסכים למושכל הראשון של הדור ההוא, שהיהודים לא עם אלא כת דתית הם, אלא שהוא מוסיף: עד ביאת הגואל לעתיד לבוא אין אנו עם אלא חבורת מאמינים ומקיימי מצוות התורה, בין שבכתב בין שבעל פה, בכל היקפה ההיסטורי. תורת היהדות היא למעלה מן הזמן ומן המקום, ערך־עולם לה. צריך רק תקון אחד — להכנים לכל המצוות והמנהגים כוונה פנימית, מעשית או רמזית (סימבולית), כי אין לך אפילו מצוה אחת שאין בה תכלית מסויימה או רמז. אמון כזה לתורה משמש לישראל קשר רוחני ואינו מעכבם להכנס לחבורות לאומיות־מדיניות שונות — להיות לגרמנים בגרמניא, צרפתים בצרפת וכיוצא בזה. עוון פלילי הוא רק כשמקריבים לשם שויון אזרחי את העיקרים העולמיים של היהדות, כשמוכרים במחיר הנאה חומרית את נפש האומה. והמסקנא משיטתו של הירש הובעה על ידיו בפתגם טפוסי של אדיקות: „היהדות זקוקה לתקון, שירים את הזמן עד לגובה תורתנו ולא שיוריד את התורה למדרגת הזמן עד שתהא הפסגה למישור". נסיון „לסגל את החיים אל התורה" נעשה בידי הירש בספרו „חורב", על חובותיו של ישראל בגלותו (1838*). כאן נערכו בשיטה עיקרי האמונה, המוסר וטעמי־המצוות של היהדות על־פי המקרא והתלמוד, שנחשבת בכללותה לא לפרי השתלשלות היסטורית אלא לדברי אלהים חיים. חוקי התורה כחוקי שמים וארץ הם שלא ישבותו: לשנותם אי אפשר, אפשר רק להתעמק בהם, לתפוס את טעמיהם ותכליתם. המצוות הרמזיות של דת ישראל מכוונות לרומם את האישיות, להכנים קדושה לחיי יום יום, לפיכך כל המצוות הקלות והחמורות וכל מה שתלמיד ותיק חידש „בשולחן־ערוך" הכל קודש וכל הנוגע בהם לא ינקה.

---

* יש תרגום עברי לשני הספרים של הירש מאת מ. ז. אהרנזון, ווילנא תרנ"ה.

הפולמוס הספרותי, שנתעורר על־ידי שיטות גייגר והירש, הוכיח שאין מקום לפשרה בין שתי הקצוות הללו. השיטה האחת ראתה ביהדות פרי שכבות היסטוריות שנשתנו לפי תנאי התקופות השונות וממילא עלולות הן להשתנות גם להבא, והשיטה השניה דרשה את היהדות כמין בריאה משוכללה בידי שמים, כסכום מסויים של מצוות־אלהים שאין לסגלן לחיים אלא צריך לסגל את החיים אליהן. אין ספק שגייגר קרוב היה יותר לאמת האוביקטיבית, כי היה לו לנר עיקר ההתפתחות ההיסטורית, שאפשר להוכיחה בדרך המדע, ולא עיקר „גילוי־שכינה״, המיוחס לתקופות ידועות דוקא. אלא שבעלי שתי השיטות כאחד הלכו בתוך ערפל הזמן, שהאפיל על שמשה של ההיסטוריה הישראלית, זה רעיון האומה העולמית, שכל שכבות־החיים הישראליות לא שמשו לה אלא לבושים וצורות להתגלות כחות היצירה שבה לפי התקופות השונות. גייגר והירש, שכפרו בעיקר לאומיותו של ישראל וראו בו חטיבה דתית בלבד, השלימו שניהם עם ההתבוללות הלאומית, שתכליתה היתה טמיעת היהודים באומות העולם, כלומר כליון הנושא החי של התעודה הישראלית הדתית. שניהם שכחו, שאין לשבור את החבית ולשמור את יינה: בלי עם ישראל חי, בלי טופס תרבותי והיסטורי מיוחד, אין גם יהדות, שהיא צירוף הגילויים הרוחניים של העם. עדיין לא עמדו על אותה האמת של ההיסטוריא הישראלית, ששני רעיונות ממוזגים בה: המהות הלאומית של היהדות קיימת, וצורותיה הדתיות חוזרות ומתפתחות.

כשהגיעה השעה לרדת ממרומי החקירה לחיי־המעשה ראו בעלי שתי השיטות, שהם גוזרים את הגוף החי של הקהלה — זו חולית ההסתדרות הלאומית. המתחיל במלחמה המעשית היה גייגר, שהשמיע בזמן ההוא תרועת מלחמה: „צריך להתיז את גולגולת־מדוזה של הצורות המאובנות״. ומכיון שרצה להיות רב לוחם המנהיג את עדתו בדרך תקונים עזים לקראת חיים חדשים, בקש לעצמו כר נרחב באחד מכרכי גרמניא, כי צר לו המקום בקהלתו הקטנה שבוויסבאדן. בשנת 1838 נפנה מקומו של דיין ומטיף בברסלוי, מקום שם שימש בכהונת אב״ד הרב האדוק ר׳ זלמן טיקטין. הפרנסים המשכילים של עדת ברסלוי הציעו את המשרה הפנויה לגייגר. גייגר בא לברסלוי, דרש בבית־הכנסת דרשה מצויינה (על הנושא: „דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת״ — האמתיות היסודיות של הדת והמוסר אינן מתחלפות בהתחלפות צורות המנהגים) ונבחר למטיף העדה. האדוקים שבקהלה התנגדו לבחירה זו ואמתלא נתנו להתנגדותם, שגייגר כיליד עיר־החפשית פראנקפורט נחשב בפרוסיא לבן־חוץ־לארץ ועל־פי דין המלכות רק נתין פרוסיא רשאי להיות רב בקהלה פרוסית. גייגר התגבר גם על מכשול זה: הלך לברלין ובעזרת בעלי השפעה השיג מאת המלך רשות אזרחות

פרוסית. אבל כששב קוממיות לברסלוי הודיע הרב הזקן טיקטין, שלא יעבוד עבודת הקודש ביחד עם כופר כגייגר. חבורת רבני שלזיא ופולין הסכימו באגרותיהם למעשיו של טיקטין, וכנגדם יצאו פרנסי הקהלה בברסלוי בקול־קורא לרבנים המתקדמים שיגלו את דעתם בשאלה זו: אם מותרת חקירה מדעית חפשית בגבולות היהדות ואם בעל שיטה מדעית ביהדות רשאי לשמש בכהונת רב בישראל? הרבה רבנים חוו את דעתם לטובת החקירה החפשית והתירו תקונים בדת. בתוכם היו: הרב האונגארי הישיש ר׳ אהרן חורין, שעמד לימין בעלי ההיכל בהאמבורג בשעת „ריב ההיכל״, הרב הולדהיים ממקלנבורג, שנעשה בעוד זמן מועט לראש מדברי הריפורמה הקיצונית, וכמה רבנים בבאוואריא ובווירטמברג שהלכו בעקבות גייגר. הסכמות הרבנים המתקנים נתפרסמו על־ידי פרנסי ברסלוי („ראבינישע גוטאכטען, 1842־43), כדי לבייש את האדוקים הקנאים. בינתיים קרה מקרה ששם קץ למחלוקת ברסלוי: בשנת 1843 מת הישיש זלמן טיקטין, והנהגת הקהלה החליטה לחלק את הרבנות בין בנו ובין גייגר, באופן שהאחד יעי״ד בראש האדוקים שבקהלה והשני — בראש המתקדמים. המחלוקת נתאשרה כי אחרי מות מגן היהדות האדוקה, המלך פרידריך ווילהלם השלישי, פסקה הממשלה מלשקוד על האחדות בזוך הקהלות הישראליות.

בעת ההיא נתחדשה המחלוקת בהאמבורג. אחרי ריב־ההיכל בשנת 1819 גדלה עדת־המתקנים, באי „ההיכל״ החדש, שהמטיף המצויין גוטהולד סאלומון עמד בראשו, ובשנת 1840 היה מספר החברים כשמונה מאות. אב״ד בהאמבורג, בתואר „חכם״, היה בימים ההם יצחק ברנאים, אישיות מיוחדה במינה, שאינה נכנסת במסגרת המפלגות הנחלקות. בעל השכלה עליונה היה, מעריץ הרומאנטיקה הפילוסופית של שלינג, ובעצמו הגה מין פילוסופיה דתית ערפלית, שהשירה הרמזית שבה התקוממה כנגד המחשבה המבקרת הבהירה וכנגד כל מעשי־תקון *). נוטה היה לאותה האדיקות החדשה, שהונהגה על־ידי תלמידו רב־הפעלים שמשון רפאל הירש, אבל בעצמו לא הצליח ליסד מפלגה. ברנאים הכניס ראשו במחלוקת בתחלה בשנת 1841. המתקנים בהאמבורג נגשו לבנין בית־כנסת גדול ורחב־ידים ולהדפיס מחדש את סדר־התפלה העברי־גרמני שלהם. הצלחת המתקנים הרגיזה את ברנאים. וכשיצאה סמוך ל„ימים הנוראים״ המהדורה החדשה של סדר־התפלה, הכריז והודיע, שהאיסור שגזרו הרבנים על סידור זה בשנת תקע״ט נוהג גם במהדורה החדשה, כי מסדריה שינו „בעזות ובזדון״ את התפלות הקדושות „בענינים נוגעים בעיקרי הדת: גאולה, ביאת המשיח ותחית

2) לברנאים מיחסים חיבור הספר „ביבלישער אריענט״, שיצא בשנת 1821 בעילום שם המחבר, וכו שיטת הרמז מזוגה בבקורת. אבל ברנאים בעצמו הכחיש שייכותו לספר זה.

המתים". נידוי זה עורר חמתם של גבאי ההיכל החדש, שבתוכם נמנה גם לוחם־השויון המפורסם גבריאל ריסר, והם פרסמו מצדם מחאה כנגד התערבות ברנאים בעניני עדת־ההיכל שלא כדין, כי אין לו הבקיאות הדרושה בתורת ישראל ולא בא אלא לחרחר ריב. הדברים הגיעו לידי כך, שהסינאט ההאמבורגי נכנס בעובי הקורה. כשנשאל ברנאים מטעם הסינאט השיב, ששקר בפי המתקנים האומרים כי היכלם מושך את הצעירים אל הדת, ואדרבה, במעשיהם הם ממעטים דמות הדת. האדוקים נסו להשפיע על הסינאט שיפסיק את בנין בית־הכנסת, אבל לא הצליחו. הסינאט הרשה למתקנים לעשות כטוב בעיניהם ורק יעץ להם שלא יעליבו באב"ד ובפרנסי הקהלה.

בה בשעה שהאדוקים התקרבו לרשות, הגישו גבאי־ההיכל את עצומותיהם למשפט הקהל: אספו הסכמות של רבנים לסדר החדש. הרבנים מן הטפוס החדש — גייגר, הולדהיים ואחרים, חוו דעתם כמובן לטובת בעלי ההיכל, וקצתם הוכיחו אותם שהם מתונים ביותר ושבסידורם נשתמרו כמה תפלות לביאת הגואל. איש־הבינים בין שני הצדדים היה הרב החכם ר' זכריה פראנקל בדרזדן (1801—1871), מצדד התקונים המתונים. נוטה היה להכנים סדר לעבודת־אלהים והודה גם בצורך קצת שינויים בנוסח התפלה, אבל לא הסכים למחיקת תפלות הגאולה, כי התקוה לשיבת־ציון אינה סותרת לאזרחות ישראל בתפוצותיו. מן הצד השני קובל היה פראנקל על ברנאים שהוא מתנגד לכל חידוש, אף על פי שלפעמים חידוש זה בא מתוך כוונה רצויה לחזק יסודי הדת. במשך כ"ה השנים, שעברו בין ריב־ההיכל הראשון והשני בהאמבורג, נשתנה איפוא הרבה: בשנת 1819 היו רק יחידים עומדים לימין המתקנים, וכנגדם יצאו כארבעים מזקני הרבנים; בשנת 1841 לא עמד כמעט איש לימין ברנאים, וחיל רבנים צעירים יצאו להגן על התקונים, ולא עוד אלא שלרבים נראו חידושיהם של בני האמבורג מתונים ביותר, לפי שהצטמצמו בתפלה ולא נגעו בתרי"ג מצוותיה של היהדות.

התעמקות המחשבה הריפורמאציונית יצרה בצבור נטיה יותר קיצונית, ששאפה לבקורת היהדות התלמודית. בין „האזרחים הישראליים" בפראנקפורט ע"נ מיין קמה תנועה שהרחיקה ללכת מן הנסיונות המתונים של ברלין, האמבורג וברסלוי. התנועה התחילה בחוגי המשכילים, שראשי המדברים שלהם היו מורי הגימנאסיה הישראלית „פילאנטרופין". אחד מן המורים הללו, מיכאל קריצנאך, נלחם בחיבוריו *) לתקון „שולחן־ערוך" חדש, מסוגל לדרישות הזמן. כשם שהתלמוד והפוסקים פירשו את התורה לפי רוח זמנם, — אמר

*) „שולחן־ערוך אדער ענציקלאפעדישע דארשטעלונג דעס מאזאישען געזעטצעס", ארבעה כרכים, בשנות 1833—1840.

קרייצנאך, — כך רשאים אנו לפרשה ברוח זמננו. אחרי מותו יסדו תיאודור בנו (שאח״כ המיר את דתו) ותלמידיו הקיצונים „אגודת חובבי הריפורמה״ לשם הגשמת שיטת רבם (1842). האגודה פרסמה תכנית קיצונית שיש בה שלשה סעיפים: א) „רואים אנו בדת משה אפשרות של התפתחות שאין לה סוף; ב) השיטה המקובצת של וכוחים, חקירות וגזירות המכונה בשם תלמוד אינה חובה לנו לא לאמונה ולא למעשה; ג) אין אנו מחכים וגם אין אנו שואפים למשיח, שישיב את היהודים לארץ ישראל, כי אין אנו מודים בשום מולדת זולת הארץ שנולדנו בה או שהננו אזרחים בה״. שלש ההנחות השליליות הללו, שהכריזה עליהן האגודה בלי הגדרת תכניתה החיובית, נתקבלו בקהל כמתן־תורה של הכפירה. ביחוד התגברה ההתמרמרות כנגד האגודה, כשנודע שיש לה חוק משלשת הסעיפים הגלויים עוד סעיף נסתר אחד — של ביטול המילה. קצת חברי האגודה ביטלו את המילה למעשה במשפחותיהם. ובימים ההם צותה מועצת־הבריאות שבפראנקפורט, משום מעשים בילדים שמתו מחמת מילה, שמכאן ולהבא „האזרחים מישראל שירצו למול את בניהם מחויבים לעשות זאת בידי מומחים דוקא״ (1843). האבות שלא רצו למול את בניהם נתנו פירוש לפקודה זו, שאין מצות מילה חובה ליהודים מטעם השלטון. הסערה שקמה בפראנקפורט לרגל פגיעה במצוה המפורשת בתורה הקיפה מיד כל קהלות גרמניא. נתעורר פולמוס ספרותי חריף. נוסח השאלה כך היה: אם מותר לאב שלא מל את בנו ולבן עצמו כשיגיע לבגרות להמנות על קהל עדת ישראל? הרב הישיש ר׳ שלמה טריר מפראנקפורט פנה בקול קורא לרבנים וללמדנים שיחוו דעתם בנידון זה, ולאחרי זמן קצר פרסם כ״ח תשובות; תשובתו של ההיסטוריון צונץ נתפרסמה לחוד (1844). בכל התשובות, בין של ארוקים בין של מתקנים מתונים בין של עומדים מן הצד, הוכרה המילה למצוה רמזית הכרחית ליהדות, וכמה מן הנשאלים חוו דעתם, שיש להוציא את העבריינים מכלל ישראל (שמשון רפאל הירש, הרב ר׳ נתן מאנהיימר מווינא ועוד). גבריאל ריסר חוה דעתו כנגד עונשין, כי על־פי העיקר של חירות האדם אסור להכריח שום איש לקיום מצוה שלבו בל עמה, ולדעתו אין מצות מילה הגסה ראויה שיגינו עליה יותר משאר מצוות שכוונתן יותר עמוקה. פולמוס־דעות זה היה הפרי היחיד של פעולת האגודה הפראנקפורטית. האגודה הלכה לעולמה ולא עשתה שום דבר ממשי, כי חסר היה בתכנית שלה היסוד החיובי.

לתוך וכוח נלהב זה הכניס את דבריו החריפים הוגה הדעות של המתקנים, השני לגייגר — שמואל הולדהיים (1806—1860). הולדהיים יצא מתוך הישיבה שבקֶמפן בגליל פוזנא, וגם אחרי גמר למודיו באוניברסיטה לא סר מדרך

הפלפול בחקירותיו. לריפורמה המעשית פנה כשנשתקע בשוורין ונעשה שם רב הכולל למדינת מקלנבורג. מתחלה נסה להנהיג שם סידור חדש ועוד תקונים בבית־הכנסת, אבל התנגדות האדוקים, שהיו הרוב בעדתו, עיכבה בידו, והולדהיים שם פניו אל הפולמוס הספרותי. בשנת 1843 פרסם ספרו: „על האבטונומיה של הרבנים", שבה קבע עיקר זה של הריפורמה: צריך להבדיל ביהדות בין היסודות המדיניים־לאומיים ובין הדתיים *); הראשונים טעונים גניזה, כי כנסת ישראל פסקה מלהיות עם וחייה הצבוריים טבועים במטבע החוקים והשאיפות הלאומיות של המדינות שהיא פזורה בהן; נשארים רק הדינים הדתיים־מוסריים הקובעים חיי היחיד. על הרבנים עצמם לקבוע תחום בין שתי הרשויות הללו שביהדות, אבל קביעת־תחומין המדויקה מסורה לממשלת כל ארץ וארץ, והיא זכאית להכנים לסוג הדינים „הלאומיים" הטעונים ביטול כל מה שאינו מתאים לחוקי המדינה. שיטה זו של התערבות הממשלה ושרירות־לבה מצדיק הולדהיים בשני טעמים מאותו תלמוד עצמו שהוציא גזר דינו למיתה: א) דינא דמלכותא דינא; ב) כל מצוה שהיא תלויה בארץ (ישראל) אינה נוהגת אלא בארץ. לפיכך יש לבטל כל הלכות אישות, הלכות שבת ושאר המנהגים שאינם שווים למנהגי האזרחים, ואין צריך לומר שיש לבטל את הבית־דין של הרבנים, את משטר הקהלות, את בית־הספר המיוחד ליהודים וכו'.

כך הגיע הולדהיים אל המסקנות ההגיוניות הקיצוניות הנובעות מרעיון הכפירה הלאומית של הריפורמאציה: מכיון שהיהודים אינם אומה צריך להוציא מן היהדות כל מה שטבוע במטבע לאומי. אותה האבטונומיה הלאומית, שמונחת היתה ביסודה של כל יצירת היהדות ובאה לידי גילוי במשטר הרוחני והצבורי שנבנה במשך דורות — גורם עצום זה שבמסתרי ההיסטוריה הישראלית נחשב מעתה לכלי פגום שנפסל ערכו לגמרי. במשך אלפי שנה בזבזו תפוצות הגולה כחות מרובים לשמירת האחדות הלאומית ולהרחבת האבטונומיה שלהן בתרים בפני הים הגדול של האומות העומד עליהן לבלען — ובא הולדהיים והעמיד במקום האבטונומיה הלאומית את האבטונומיה של הרבנים, שהם זכאים לבטל ביהדות כל מה שיצוו להם הממשלות, כלומר ללכת כנגד ההשתלשלות ההיסטורית, לסתור את המחיצה ולתת רשות למשחית. האנשים הללו לא הסתכלו בסוד ההתפתחות ההיסטורית ולא הרגישו, שסתירת היסוד הלאומי בתרבות ישראל שריפת נשמה היא לה, וקיים רק הגוף החנוט של עיקרי־דת ומצוות מעשיות. שיטתו של הולדהיים עוררה התנגדות חלושה בספרות הוכוחית של

*) בעצם לא חידש הולדהיים כלום, אלא הרחיב בדרך עיונו את העיקר שנתפרסם על־ידי הסנהדרין הפאריזית בשעתה. עיין הכרך הקודם § 23.

הזמן*), כי הכפירה הלאומית היתה בימים ההם במדרגות שונות נחלת כל השיטות המתקדמות בתוך יהודי גרמניא **).

§ 12. כנסיות הרבנים והריפורמה בברלין (תר״ד — תר״ח 1844—1848).

נתברר הדבר, שבדרך פולמוס ספרותי, שאלות ותשובות ומעשי־פומבי בקהלות בודדות אין לסדר ענין התקונים בדת. כדי שהריפורמה לא תכנים בלבול לתוך הקהלות, צריך היה ליסד מוסד בר סמכא של רבנות מסודרת. צריך היה לברוא הסתדרות תמידית בצורת כנסיות של רבנים, המתכנסות מזמן לזמן ודנות בישוב הדעת על עיקרי הריפורמה, שהם חובה לקהלות המתקנים. בכרוז כזה פנה אל הצבור הסופר הזריז והרב במאגדבורג לודוויג פיליפסון, עורך „אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס״ — וקולו מצא אזנים קשובות. בשנת 1844 בין י״ב ליוני וי״ט בו נתכנסה הכנסיה הראשונה של הרבנים המתקנים בעיר ברוינשווייג. בכנסיה השתתפו כ״ה רבנים ופרנסים מכמה ערים בגרמניא חוץ מבאוואריא, מפני שהממשלה האדוקה אסרה על הרבנים לנסוע למועצת אנשים חפשים בדעות. בין חשובי המשתתפים נמנו: המטיף ב„היכל״ שבהאמבורג סאלומון, אברהם גייגר מברסלוי, הולדהיים ממקלנבורג, פיליפסון ממאגדבורג. הישיבות פומביות היו. קודם כל דנו על תפקידן של כנסיות הרבנים ע״פ הצעת שאלה זו: „כיצד לשמור על היהדות ולפתחה להבא ולהחיות את הרוח הדתי״. בוכוחים לשאלה זו גדלו חילוקי־הדעות בין המתונים ובין הקיצונים כל כך, עד שהאספה החליטה למסור את השאלות הכלליות לקומיסיה מיוחדת שתעבד אותן לכנסיה הבאה, ועברה לשאלות המעשיות. כאן באו לכלל דעה אחת בלי קושי. נתקבלו החלטות אלו: א) לקיים החלטת הסנהדרין הפאריזית, שדינא דמלכותא דינא; ב) להתיר נשואים בין יהודים ואינם יהודים, המאמינים באל אחד, אם אין איסור מצד דיני המדינה להכניס את הנולדים מנשואים אלו לברית היהדות; ג) להסכים לסידור תפלה המתוקן שהנהיג הולדהיים במקלנבורג ולבטל אמירת „כל נדרי״ בליל יום הכפורים.

כשנתפרסם דין וחשבון של הכנסיה בברוינשווייג, שהיו בו ביטויים חריפים כנגד היהדות האדוקה, התחולל סער של מחאות. קט״ז רבנים ולמדנים מגרמניא, אוסטריא־אונגריא, הולאנד ופולין יצאו בקולי קולות כנגד „קהל

---

*) רק ר׳ זכריה פראנקל השיב לו כהלכה, שלפי שיטתו של הולדהיים צדקו אנטיוכוס ואדריאנוס במלחמתם עם היהדות הלאומית, והחשמונאים ור׳ עקיבא היו פושעים שהיו מורדים במלכות היו.

**) מתוך השקפה מדינית נתנסח רעיון הכפירה הלאומית קודם על־ידי גבריאל ריסר. עיין למעלה § 5.

הרשעים" *) כל החרדים לדבר ה׳ נקראו ליעשות אגודה אחת להגן על היהדות המקובלת. אלא שבמחנה האדוקים היה הפירוד גדול עוד יותר מבמחנה המתקנים: ירא־שמים המקיים כל אות ואות שבתורה בלי להרהר אחריה ומוקיר כל פרטיהם של החיים המיוחדים ליהודים לא יכול להתהלך עם אדוק מבית־מדרשו של שמשון רפאל הירש, שקיים את המצוות בכל חומר הדין אבל הביט במנוחה אל ההתבוללות החיצונית המתחזקת.

הכנסיה בברוינשוויג לא היתה אלא פתיחה לכנסיה השניה שבפראנקפורט, בשנת 1845 (מט״ו ליולי עד כ״ח בו). באו רוב משתתפי הכנסיה הראשונה וחבורת משתתפים חדשים. בין החדשים הצטיין הרב ר׳ זכריה פראנקל מדרזדן, הממצע בין המתקנים והאדוקים. לנשיאות נבחרו: הרב ליאופולד שטיין מפראנקפורט (יושב ראש), אברהם גייגר (סגן), ההיסטוריון מרדכי יוסט (מזכיר). השאלה הראשונה — להחליף לשון התפלה לגרמנית — עוררה וכוחים בעיקרי היהדות. השאלה נתחלקה לשתי שאלות: א) אם הלשון העברית בתפלה חובה היא מצד הדין? ב) אם יש לשמור על העברית בתפלה לשם חזוק היהדות? על השאלה הראשונה ניתנה תשובה שלילית, כי בתלמוד עצמו נאמר „שמע — בכל לשון שאתה שומע". וכוחים נלהבים נשמעו בנוגע לשאלה השניה, אם כדאי והגון להשאיר את הלשון העברית בתפלה — שאלה שהיא לאומית יותר משהיא דתית. גייגר שלל הכרחיותה של הלשון העברית לחזוק הדת: עלבון הוא ליהדות שתהא תלויה בלשון. „אם נכיר את הלשון העברית לעיקר גדול ביהדות, הרי עלינו להכיר את דת ישראל לדת לאומית, כי לשון מיוחדה סימן מובהק הוא לחיי־עם מובדלים. אבל איש מן הנאספים לא יאמר שהיהדות דבוקה ברעיון לאומיות מובדלת". חוץ מזה, סבור גייגר, מסוגלת „לשון־האם" הגרמנית להעמיק את הכוונה יותר מן הלשון העברית אפילו כשהמתפלל יודע עברית. לגייגר ולחבריו השיב פראנקל, שנסה להעמיד כל שאלת התקונים על קרקע „היסטורי חיובי" והוכיח קרושתה ההיסטורית של הלשון העברית, האחוזה ודבוקה בדת. על האיום ב„התבדלות לאומית" השיב פראנקל, שאין לערבב דבר השויון המדיני בדבר המסור ללבנו, כתקון הדת. לשם השויון — אמר פראנקל — לא נוותר אפילו על אחד מיסודי הדת, ואילו היתה הלאומיות יסוד כזה היה עלינו להודות גם בה בלי פקפוק. אבל על צד האמת הלשון העברית, לדעת פראנקל, יסוד עיקרי בדת הוא. זוהי לשון תורתנו, כתבי קדשנו ושאר ספרי הדת, ולשון כזו מקדשת את התפלה ומרוממת רוח המתפלל. כמובן אפשר לומר קצת תפלות בלשון הגרמנית, אבל העברית צריכה להיות

*) המכתבים הללו נתפרסמו בספר „תורת הקנאות" (אמשטרדם תר״ה).

הלשון השלטת ולשון־חובה בתפלה. לימין פראנקל עמד המועט שבכנסיה, ההיסטוריון יוסט הוכיח, שהלשון העברית יש לה ערך דתי ואינה דבוקה בלאומיות, התלויה בלשון חיה. רוב הנואמים הסכימו לדעת גייגר. הולדהיים התפלפל לכאן ולכאן ולבסוף הכיר בצורך התפלה בגרמנית לשם „זיקוק הדת". אחרי שהתוכחו במשך שלשת ימים נמנו וגמרו ברוב דעות של י"ח כנגד י"ב, שהלשון העברית בתפלה אינה חובה לא מצד הדין ולא מצד חזוק היהדות. פראנקל לא השתתף בהחלטה זו. כשראה במשך הוכוחים להיכן הרוב נוטה, עזב את הכנסיה לבלי שוב. בישיבה הסמוכה הורצה לפני האספה מכתב שנתקבל ממנו על שם היושב ראש, שהוא, פראנקל, אינו יכול להוסיף ולעבוד באספה, שרובה מוכן ומזומן לאבד אחד מעיקרי יסודות־היהדות ההיסטוריים והחיוביים.

יציאתו של פראנקל, המכובד גם על מתנגדיו, עשתה רושם רע על הכנסיה. בוכוחים שבאו אחרי כן לא היה ניגוד עז. בשאלת העיקר המשיחי הציעה קומיסיה של הכנסיה נוסח זה: „הרעיון המשיחי ראוי לכבוד גדול בתפלה, בתנאי שיושמט ממנו כל מין לאומיות ומדיניות". רוב הנואמים (איינהורן, הולדהיים, שטיין, הרצפלד ועוד) דרשו נוסח יותר מדוייק, המרחיק לגמרי את רעיון שיבת־ציון והתבדלות לאומית כל שהיא ועושה את העיקר המשיחי למושג מופשט של תעודת הדת הישראלית בעבר ובעתיד — להפיץ בעולם את אחדות־האל הצרופה. נתקבלה החלטה זו: „הרעיון המשיחי (במובנו הרוחני הטהור) ראוי לכבוד רב בתפלות, בתנאי שהבקשות לשיבת־ציון ולחדוש מלכות ישראל יושמטו מתפלותינו". ישיבות אחדות הוקדשו לשאלות פעוטות של מנהגי בית הכנסת, וכשהגיעו ל ה ל כ ו ת ש ב ת, העומדות ברומה של היהדות המעשית, הוברר שאין הכנסיה מוכנה לדון עליהן, והשאלה נדחתה לכנסיה הבאה.

כנסית־הרבנים השלישית נתכנסה בשנה שלאחריה (י"ג—כ' יולי שנת 1846) בעיר ברסלוי. קול ענות גבורה לא נשמע בה. הרצאתו של גייגר ע"ד תקונים בהלכות שבת (להתיר מלאכות שאדם צריך לגופו או לטובת הצבור) עוררה וכוחים הרבה. נסו למצוא לכל תקון היתר מן התלמוד, ובכלל נזהרו מאד בכל שנוי ושנוי הנוגע לשבת. והשאלה נשארה בעיקרה בצריך־עיון: בהחלטת הכנסיה לא באו אלא קולות חלקיות. בענין יום־טוב שני של גליות נמנו וגמרו לבטלו. שאר השאלות נדחו לכנסיה הבאה, שעתידה היתה להיות במאנהיים, אלא שלא נתקיימה. כנסית־הרבנים השלישית היתה האחרונה בתקופה שקדמה למהפכה.

פעולת הכנסיות במשך שלש השנים לא קיימה את התקוות שתלו בה. מצד אחד אבדה התקוה להתאחדות כל הרבנים המתקדמים, אחרי שנבדלו מן הכנסיות מצדדי התקונים המתונים (פראנקל וסיעתו); מצד שני, כשראו המתקנים

הקיצונים, שהחלטות הכנסיות נשארות על־גבי הנייר והמציעים עצמם אינם מגשימים אותן (גייגר לא הנהיג בעדתו שבברסלוי תקונים עיקריים), פנו איש לעברו. הצבור לא האמין שהרבנות הגשים את הריפורמה ושוב נולד הרעיון, „שבעלי הבתים" יעשו את התקונים בעצמם כמתכונת „אגודת חובבי הריפורמה" בפראנקפורט. נסיון רב־הערך ממין זה נעשה בברלין.

בבירת פרוסיא, שלפני כ"ה שנה נחנקה בה הריפורמה בהיתוליה, קמה שוב תנועה. המלך החדש, פרידריך ווילהלם הרביעי, מחק מכלל חובותיו לממלכה את דאגת אביו, שבבתי הכנסת יתפללו דוקא בנוסח המקובל ובנעימה הישנה,—ובתחלת שנות הארבעים התנערו מצדדי הריפורמה. הרבנים בברלין עמדו מחוץ לתנועה. הרב היחיד בברלין, שהיה בעל השכלה אירופית, המטיף בעל־הכשרון מיכאל זקש (בא לברלין מפראג בשנת 1844) נטה לאורתודוכסיה החדשה. ביהדות כיבד את השירה שבה, שתרגם חלקים ממנה לגרמנית בחרוזים נאים ומצלצלים („דיע רעליגיעזע פאעזיע דער יודען אין שפאניען" 1845) והתרעם על המשכילים, שבקשו לתקן את הבנין העתיק תקון שיש עמו קלקול. מכיון שלא מצאו המתקנים בברלין סיוע ברבנים דמתא, נמלכו לעשות מעשה בלי סיוע הרבנים. בסוף שנת 1844 קרא המתקן ס. שטרן בברלין סדרה של הרצאות „על תעודת היהדות בהוה" ובהן הוכיח, שהדת צריכה להסתגל לדרישות החיים ושליהדות המחודשת נשקף עתיד מזהיר. ההרצאות הללו עשו רושם עז בחוגים העליונים של הצבור הישראלי, ובאביב שנת 1845 נוסדה „חברת הריפורמה בישראל" (גענאסענשאפט פיר רעפארם אים יודענטום).

ראשי „חברת הריפורמה" (שטרן, רֶבנשטיין, סימון) הוציאו קול קורא „אל אחיהם הגרמנים בני דתם" ובו נשמע קול שועת הנפש „היהודית־הגרמנית" הקרועה. „דתנו הפנימית—נאמר בקול הקורא—אמונת לבנו אינה מתאימה לצורת החיצונית של היהדות. מחזיקים אנו בכל תוקף ברוח כתבי־הקודש, שאנו רואים בהם פרי גילוי־שכינה, שהאיר רוח אבותינו. מובטח לנו, שתורת היהדות אמת נצחית היא ועתידה להיות אור לגויים. אבל רוצים אנו להבין את כתבי הקודש על־פי רוח אלהים שבהם. אין אנו יכולים להקריב את חירותנו האלהית על מזבח אותיות מתות. אין אנו יכולים להתפלל בשפת אמת למלכות־המשיח בעולם הזה, שנצא ממולדתנו החביבה עלינו כמו שיוצאים מארץ נכר ונשוב לארץ אבותינו הקדמונים. אין אנו יכולים להוסיף ולקיים מצוות שאין להן סמוכין ברוחנו ולקבל עלינו ספר חוקים המשעבד את מהותה של היהדות לדינים ולצורות שנתהוו בימי קדם. התוכן הקדוש של דתנו יקר לנו, אבל אין אנו יכולים לשמור עליה בצורה המקובלת וכל שכן להנחילה לבנינו אחרינו. תכן

אנו עומדים בין קברות אבותינו ועריסות בנינו ושומעים ברטט קול הזמן בָרעַה הגוזר עלינו, האחרונים לבעלי הירושה הגדולה בצורתה הישנה, להיות גם ראשוני מניחי אבן הפנה לבנין חדש לנו ולדורות". בכרוז נלהב זה הוספדה כהלכה היהדות הישנה, שבהמון שכבותיה ההיסטוריות לא יכלה באמת למלא ספוק בני הדור החדש. אלא שבעלי הכרוז ערבבו כאן מה שאינם יכולים להאמין בו מתוך חירות־הדעת במה שאינם רוצים להכיר בו מתוך שויתרו על הרעיון הישראלי הלאומי, שנראה להם כעיכוב בדרך אל השויון...

משכילי ברלין המתבוללים הרגישו, שהקרקע הולך ונשמט מתחת רגליהם ואין לדחות את הריפורמה עד שכנסיות הרבנים יבואו לידי דעה אחת. „חברת הריפורמה" הברלינית שלחה צירים לכנסית הרבנים בשעת התועדותה בפראנקפורט והציעה—להתאחד לשם עבודה משותפת על־פי התכנית שתעובד בסנהדרין מיוחדת מרבנים ובעלי־בתים, שנבחרו על־ידי הקהלות. הכנסיה הבטיחה לסייע לחברה הברלינית, אבל להבטחתה לא היה שום ערך, מכיון שהרבנים עצמם היו מחולקים בדעות בנוגע לשאלות העיקריות של התקונים. אנשי־המעשה שבברלין נואשו מן החוקרים שבפראנקפורט ונגשו לעבודתם מיד מבלי להמתין לסנהדרין. את שם „חברת הרפורמה" שינו לשם „קהלת הריפורמה" (רעפארמ־געמיינדע), שצריכה להבדל מתוך הקהלה הישנה. כאלפים חברים נרשמו בקהלת החדשה, ובימים הנוראים לשנת תר"ו (1845) התחילו מתפללים בבית־הכנסת הזמני שלהם. כאן הונהגו על־ידי בעלי־הבתים בבת אחת כל אותם התקונים שנחלקו בהם הרבנים. התפלות נאמרו בגרמנית, חוץ מפרשת „שמע ישראל" ועוד שנים שלשה קטעים; קריאת־התורה היתה אחד מקרא ואחד תרגום גרמני. התפללו בגילוי־ראש, „כמנהג בני המערב". לקריאת ההזן נלותה זמרת מקהלת זכרים ונקבות ונגינת עוגב. כל התפלות לשיבת־ציון וירושלים הושמטו מן התפלה, ואפילו הקינות על חורבן מלכות יהודה ופיזור ישראל בעמים נתחלפו במזמורי־הודאה על התעודה הדתית הגדולה של מאמיני דת ישראל. עיקר הגאולה נתפרש בתפלות ברוח הנבואות לאחדות העמים באחרית הימים. חוץ מתפלת־צבור בשבת הונהגה תפלה מעין זו גם ביום הראשון, שהיה לכמה מתפללים יום־שבת ממש — הידוש עצום בשעתו, שנראה בעיני המתקנים המתונים „כצעד אל הנצרות" (יוסט).

עיקר העבודה בבית־הכנסת החדש היתה הדרשה בגרמנית. מתחלה דרשו בו דרשנים שונים מבני ברלין או מערים אחרות (גייגר, שטרן, פיליפסון, הולדהיים), ובשנת 1847 נבחר לדרשן קבוע בקהלה החדשה הולדהיים הקיצוני, שעבר לשם זה ממקלנבורג לברלין. דרשותיו של הולדהיים עשירות היו בתוכנן

אבל צורתן לקויה היתה, לפי שמבני פולין היה ולא ידע את הלשון הגרמנית על בוריה. המטיף של הקהלה הישנה מיכאל זקש המליץ על דרשותיו של מתנגדו בחריפות עוקצת: „בדרשותיו של הולדהיים אין כלום מן היהדות חוץ מן הלשון הגרמנית שלהן". ובאמת היה בתערובת זו של שתי תרבויות היסוד הישראלי מטושטש לגמרי. הריפורמה הדתית בצורתה החילונית שבברלין לא היתה תשובה כהלכה על הכרוז היוצא מן הלב, שקדם לה, ושבקש להשלים בין היהדות ובין ההוה. ריפורמה זו היתה השתעבדות גמורה של היהדות לצרכי השעה, הכנעת הדת לשם הגרמניות והשויון האזרחי. אותם האנשים שעמדו „בין קברות האבות ועריסות הבנים" היו קברנים טובים לסדר הישן אבל בונים גרועים של החדש. בני־מות — morituri — היו בבחינה לאומית, והריפורמה שלהם, שהיתה תלושה מן השרשים ההיסטוריים, בחייה היתה חשובה כמתה.

§ 13. תחית הספרות „וחכמת־ישראל".

רוח החקירה החפשית הכרוך בריפורמאציה הביא לידי תוצאות יותר ממשיות מן הריפורמאציה עצמה. צורך התחדשות היהדות גרר אחריו בהכרח הכרת השתלשלותה ההיסטורית והתעמקות בדברי ימי עם ישראל. צורך ההכרה העצמית מונח היה בכלל ביסודה של אותה השאיפה להשלים בין התרבות הישראלית והאירופית, שנתעוררה בלב טובי הדור. וכך קמה ביהדות הגרמנית תנועה ספרותית ומדעית, שהיו בה כל הסימנים שמנו חכמים ברינסאנס. אחרי הקפאון בספרות הרבנית מצד אחד והריקנות הספרותית בתקופת „האמאנסיפאציה הראשונה" מצד שני—קמה עדת חכמים וסופרים בעלי השכלה אירופית והתחילה לעבד בדרך־בקורת את הירושה הרוחנית של היהדות אף־על־פי שכתבו את דבריהם לא עברית אלא גרמנית. בשינוי צורה חזר כאן החזיון של התחיה העברית־הערבית בתקופת ר' יהודה הלוי, אבן־דאוד ורמב"ם, כשחקירת היהדות היתה לחוגים מסויימים שאלה העומדת ברומו של עולם. נולדה „חכמת־היהדות" (וויסענשאפט דעס יודענטומס), שעתידה היתה להתפתח ולהיות למדע רחב—להכמת־ישראל.

התנועה הספרותית התחילה בזמן הנסיון הראשון של תקונים בדת. בשעה שאנשים מגודלים במחיצתו של יעקבסון בברלין טפלו בבנין־ילדים של תקוני־קישוט בבית־הכנסת, עסקה חבורת צעירים בעיר זו עצמה בתכנית רחבה של התחדשות התרבות העברית. בערב־סתיו אחד בשנת־הפרעות 1819, בשעת תגבורת הריאקציה הגרמנית, נכנסו למועצה שלשה צעירים: היוריסטן אדוארד גאנז (1798—1839), אחד מתלמידיו של הֶגל, והמורה העברי שדרש לפעמים

בבתי־הכנסיות חחדשות של יעקבסון וביר, יום־טוב ליפמאן צונץ (1794—1886), והפילוסוף הצעיר משה מוזר (1796—1838). הצעירים התחילו דנים בשאלת המלחמה נגד הריאקציה, שבקשה לחחזיר את היהודים למעמד ימי־הבינים ומכאן עברו לשאלת התחיה הפנימית של היהדות בגרמניא, ההולכת ומתנוונת בשתי קצותיה — באדיקות ובשמד. הוחלט ליסד „אגודה לתרבות ולמדע בישראל" (פעראיין פיר קולטור אונד וויסענשאפט דער יודען). „היחס המשונה בין המעמד הפנימי של היהודים ומצבם החיצוני בתוך העמים—נאמר בתקנות האגודה — תובע במפגיע לשנות עד היסוד את החנוך של היהודים ודרכי חייהם... על המשכילים להיות המתחילים בדבר. לתכלית זו נוסדת אגודת בני אדם, המרגישים בעצמם את העוז ואת הזכות לעבוד לשם התאמת בני־ישראל, על־ידי תקונים פנימיים, אל הדור ואל המדינות שהם חיים בהן". לשלשת המיסדים נלוו עוד כמה צעירים מיוצאי האוניברסיטאות הגרמניות: הבלשן לודוויג מארקוס, הדרשן והמורה עמנואל וולויל, ואחר־כך — היינריך היינה והוא אז בן עשרים ועומד על סף פרסומו הספרותי. מתחלה הציבו להם המיסדים תפקידים מעשיים רחבים: פתיחת „מוסד מדעי" או הרצאות מסודרות בדברי ימי ישראל, הוצאת מאסף מיוחד לחכמת ישראל, יסוד בתי־ספר וסמינריונים, תמיכת הספרות ואפילו הפצת המלאכה ועבודת האדמה בישראל. למעשה לא עלה בידם אלא לפתוח בתי־ספר אחדים לילדי העניים, להרצות הרצאות מדעיות אחדות ולהוציא חוברות אחדות של מאסף מדעי בשם: „צייטשריפט פיר וויססענשאפט דעס יודענטומס", שיצא בשנות 1822־23 בעריכת צונץ והכיל מאמרים, שקצתם הורצו קודם לפני חברי האגודה וקצתם נכתבו לכתחלה לשם המאסף. נשיא האגודה גאנז הדפיס שם את שעוריו בתולדות חוקי רומא ליהודים; צונץ גילה גנזי הספרות העברית של ימי הבינים בספרד וצרפת; מוזר התאמץ לקרב את דרכי תולדות ישראל לשיטתו של הגל; הסופרים הזקנים דוד פרידלנדר ואליעזר בן־דוד הטיפו במאמרים — הראשון על תועלתם של ספרי למוד בלשון המדינה בדברי ימי ישראל ובמוסר היהדות, והשני — על הרעיון המשיחי שאין בו צורך בדור זה, ש„מלכי חסד משוים את היהודים לשאר האזרחים". חוץ לזמנו היה קול זה של עסקני דור העבר בשנות הריאקציה הפרוסית הצוררת לישראל, וחוץ למקומו היה במאסף של צעירים שבקשו להלחם בריאקציה זו וגם בהתרפסותם של המשכילים הראשונים.

אבל גם הצעירים שבראש האגודה לא ידעו בבירור, איזוהי הדרך שיבורו להם. במוחות מבולבלים בפילוסופיה של הגל נגשו למזיגת היהדות והאירופיות, מבלי שהיו בקיאים (חוץ מצונץ) בהשקפותיו ובחייו של העם, שנתלשו ממנו

על־ידי חנוכם. נשיא „אגודת־התרבות" גאַנז דרש בהרצאותיו השנתיות על פעולת האגודה דרשות פילוסופיות מעורפלות בסגנונו של הגל: „אין היהודים יכולים לכלות וגם היהדות אין כליה שולטת בה, אבל בתנועה הרבה של הכלל כולו צריך שתראה היהדות כאילו כלתה, ובאמת תחיה כנהר זה בלב־ים". כשירדו מרביצי ה„תרבות" מגבהי־שחקים אלו לעמק החיים רפו ידיהם. ראו את ההתרוקנות הפנימית של היהדות בגרמניא: „השכלה שלילית שאין בה אלא ביטול הקיים בלי שאיפה למלא את הריקניות הרוחנית בתוכן חדש" (דברי גאַנז בדין וחשבון לשנת 1823). וקוי־רותו הגמורה של הצבור לתכלית האגודה ופעולתה ומיעוט חבריה של האגודה גרמו להתפרדות החבילה ולהפסקת המאסף (1824). העומדים בראש נתיאשו לגמרי באפשרות של תחיה לישראל. סופה המעציב של האגודה הועם עוד יותר על־ידי מעשהו של נשיאה: גאַנז, שבקש להורות באוניברסיטה ויהדותו עמדה לשטן לו, קיבל את דת הנוצרים (1825) ואת הקתדרא הנכספה. בגידה זו של ראש האגודה, שאחת מתעודותיה היתה המלחמה בשמד, עשתה רושם רע. היינה שעשה בזמן ההוא כמעשה גאנז דן את חברו אחר־כך לכף־חובה: „בנוהג שבעולם, קברניט של ספינה שנטרפה יורד ממנה אחרון, אבל גאַנז ירד ראשון". את חטאו לעמו לא כיפר גאַנז בפעולתו שפעל אחר־כך לטובת המדע הגרמני, במלחמתו כנגד „עבדי המשפט הרומי הקדום", כנגד „שיטת־המשפט ההיסטורית" של הפרופיסור סאַוויני, שהונחה ביסודה של „המדינה הנוצרית־גרמנית". המרתו של גאנז היא חרפת־הדור שבו לא יכלו גם העומדים במערכות הראשונות להחזיק מעמד על תחום היהדות והסביבה.

חורבן „אגודת־התרבות" העכיר לשעה גם את רוחו של הארי שבחבורה שעתיד היה להיות אחר־כך לגדול בישראל. בשנת המשבר הפליט צונץ דברי־יאוש אלו: „היהדות שבקשנו לחדשה מפוזרה ומפורדה והיתה למרמס פראים, שוטים, חלפנים, הדיוטים ופרנסים. גלגל החמה יחזור לא אחת ואומה זו עדיין תעמוד בפירודה: חלק אחד יתנצר מאונס, בלי אמונה, והחלק השני יתבוסס ברפשו הישן, תועבת אירופא, בעינים כלות הפונות לחמורו של משיח. אין אני מאמין באפשרות תקון לישראל: צריך לידות אבן ברוח רעה זו ולגרשה". אבל תוך כדי יאוש קורא צונץ: „מכל המבול הזה צפה ועולה רק חכמת ישראל שאין המיתה שולטת בה. חיה היא, והעסק בחכמה זו הוא נחמתי ומשענתי". ובאמת הצילה ההתעמקות בחכמת ישראל את צונץ מן הקרע הפנימי. עוד בשלש חקירותיו הראשונות, שנדפסו במאסף „אגודת התרבות", גילה כשרון יקר להכנס לפני ולפנים של דברי ימי ישראל, שעדיין לא נחקרו כלל בימים ההם. ב„חיי רש״י" שלו זרע אור על תקופת צמיחת הספרות הרבנית בצרפת של ימי־הבינים. ב„עיקרי

הסטאטיסטיקה הישראלית״ הכין תכנית רחבה להיסטוריוגראפיה. בפתיחתו למאמר אחר („על שמות ערי ספרד בספרות העברית״) קובע הוא לראשונה את השקפתו, שדברי ימי הגלות שני יסודות יש בהם: יסורי־האומה על קידוש השם ויצירה ספרותית, וכל הפעולה הלאומית מתגלית במחשבה ובבריאת ערכים ספרותיים — השקפה קיצונית, המתעלמת מן היסוד החברתי בדברי הימים ומתפקידו של המשטר הצבורי האכטונומי בשמירת קיום האומה, אבל מציינת היא את כל ההיסטוריוגראפיה הישראלית במערב.

כל פעולתו של צונץ בימים הבאים הלכה בשתי הדרכים הללו: דברי ימי הספרות והפורעניות, בצירוף ההתפתחות הדתית בישראל. בשנת 1832 יצא הספר הגדול הראשון של צונץ, המכיל מתחת לשם צנוע: „דרשות היהודים בתפלה בצבור״ (גאָטעסדיענסטליכע פאָרטרעגע דער יודען) נתוח עמוק של כל האגדה, התרגומים והמדרשים על־פי השתלשלות עבודת־האלהים מימי עזרא עד סוף ימי הבינים. מה שאין שם הספר מתאים לתוכן הוא מפני שבקש המחבר להשיב על איסור הדרשה בלשון גרמנית בבתי־כנסיות ולהוכיח לממשלה, שהיהודים השתמשו תדיר בבית־הכנסת בלשון המדינה. מושלי פרוסיא לא שינו דעתם מפני הוכחותיו של צונץ, אבל למדע היטיב המחבר טובה רבה על־ידי שהאיר את התקופה החשוכה ביותר שבדברי ימי ישראל. כוונה מדינית היתה גם לספרו השני של צונץ: „על דבר שמות היהודים״ (1837), שבה בקש המחבר להוכיח לממשלת פרוסיא, שאסרה ליהודים לקרוא לעצמם „שמות נוצריים״, כי עם שהורגל להשתמש בימי קדם ובימי הבינים בשמות יוניים, רומיים, ערביים, ספרדיים, גאליים וגרמניים, רשאי לעשות כזאת גם בפרוסיא של עכשיו בלי יראת חטא כנגד המסורת, ששלטוני פרוסיא דאגו לה כל־כך. יהודי ברלין התפעלו מספר זה והביאו דורון כסף למחבר העני שנתפרנס מהוראה לתלמידים. חקירת צונץ הועילה לבטל גזירת השמות (§ 4). בעצם תנועת התקונים בדת יצא ספרו הגדול של צונץ המוקדש לדברי ימי הספרות הרבנית מימי־הבינים באירופא (צור גע־שיכטע אונד ליטעראטור, 1845), וכעין כוונה מוסתרת בספר זה — לגלות לפני מחללי הרבנות את אוצרה הבלום במקצוע המוסר והפילוסופיה הדתית. שאר ספריו של צונץ, שיצאו בתקופה שלאחרי שנת 1848, הוקדשו בעיקרם ליסוד השני של דברי ימינו — לפורעניות. בשלישיה (טרילוגיה) המדעית שלו ע״ד הפיוטים למיניהם *) שוהה המחבר בחבה יתרה בשירת־המעונים שמסרו נפשם על קדושת השם, בסליחות ובקינות שמלאו חלל בתי־הכנסיות שבימי הבינים

*) דיע סינאגאגאלע פאעזיע דעס מיטעלאלטערס (1855), ריטוס דעס סינאגאגאלען גאטעסדיענסטעס (1858), ליטעראטורגעשיכטע דער סינאגאגאלען פאעזיע (1865).

ובדורות האחרונים. והוא קושר כתרים למסירות־הנפש הישראלית: „אם יש מדרגות בסולם היסורים הרי הגיע ישראל למרומיו. אם אריכות היסורים וסבלנות המעונים טובעים מטבע של אצילות על המעונים הרי אין לך אומה אצילה יותר מן האומה הישראלית. אם קוראים אנו עשירה לספרות שנתנה לנו טראגדיות מזעזעות אחדות, מה נאמר על הטראגדיה הנשגבה, הנמשכת זה אלף וחמש מאות שנה, שגבוריה הם הם המציגים אותה לעיני העמים במשך כמה דורות?״. הרגשות ההיסטוריים העמוקים הללו לא נתנו לו לצונץ, שבכלל היה נוטה לרעיון ההתחדשות הדתית, להצטרף למנין המתקנים הלוחמים, שהיו לפעמים מבטלים על נקלה מוסדות היסטוריים, פרי יצירה וגעגועים של דורות. לפיכך יצא צונץ כנגד המתקנים בשעה שהתנפלו על יסודי היהדות, ובשנת 1845 גער בגייגר ואמר ש„כל הקורא למלחמה על התלמוד כאילו כפר בעיקר״, שעלינו „לתקן את עצמנו ולא את הדת, לבלע את הטעיות ולא את הקודש״.

ובשעה שצונץ היה מסתת אבני מחצב לבנין ההיסטוריוגראפיה הישראלית ומכין חומר לבנאים שיבואו אחריו, נחפז חבירו יצחק מרדכי יוסט (1793 עד 1860), מורה בברלין ואחר־כך בפילאנטרופין שבפראנקפורט, ונטל על עצמו את התפקיד הקשה לבנות בנין מחומר שאינו מעובד. במשך שנות 1820—1829 הוציא תשעה כרכים של ספרו „תולדות בני ישראל (געשיכטע דער איזראעליטען), מימי החשמונאים עד ימינו״ — חיבור גדול שאינו עולה בערכו על סדר־דורות פרגמטי. יוסט כתב דברי ימי ישראל בעולם על סמך מקורות ישנים ומקוטעים, שלא עלה עליהם עול הבקורת, ובעצמו מחוסר היה חוש הבקורת. ספוג היה רעיונות זמנו. מתבולל מתון ומתקן מתון וסופר בינוני בפובליציסטיקה היה (התוכח עם שטרקפוס וצוררים אחרים), וכל אלה הכוונות המתונות השקיע גם בספרי ההיסטוריה שלו. יוסט דן לכף חובה את קנאי־יהודה שנלחמו ברומי ומוכיח שרוב בני האומה לא עמדו על צד „המורדים״ הללו; כמו כן מוצא הוא דופי בהתבדלות היהדות התלמודית ואינו מרגיש בדבר, שהתבדלות זו מקורה במלחמת־הקיום של האומה; באגדה ובמדרש, אלו בתי־הגנזים של השקפות העם, אין הוא רואה אלא דברי־הבאי; את רדיפות היהודים ופורעניותיהם משתדל הוא להמתיק ובשביל הנחה כל שהיא לנרדפים הוא מחזיק טובה ל„מלכי החסד הנאורים״. בדרך כלל כל „תולדות בני ישראל״ מלאות רוח „אזרח ישראלי״ מפראנקפורט. ספר זה נתפשט הרבה בשעתו בין היהודים ובין הנוצרים, אבל אחרי חקירותיהם של צונץ, גייגר, פראנקל והבאים אחריהם אבד כל ערכו. יוסט בעצמו אמר, ש„נטה אהלים במדבר״, כלומר כתב את ספרו בלי מכשירים

מדעיים מספיקים. בסוף ימיו הוציא את ספרו „תולדות היהדות וכתותיה" (שלשה כרכים — 1857—1859), שהוא עולה על ספרו הראשון, אבל נופל הוא מן הגובה המדעי של הזמן ההוא, ששמשו של גרץ כבר זרחה עליו. ערך חומר היסטורי יש רק לספרו „דברי ימי ישראל החדשים משנת 1815 עד שנת 1845" (שלשה חלקים, 1846־7), שבו יוסט מספר בפרטות יתרה מאורעות התקופה שחי בה והוא מבאר אותה כפובליציסט ולא כהיסטוריון.

לאברהם גייגר גרמה מלחמת התיקונים ביטול תורה במחקר היהדות, שהיה מוכשר לו ביותר. אחרי חקירתו על יסודות היהדות באישלם ומאמריו החריפים ע״ד תקונים בדת, לא הספיק בשנות השלשים והארבעים אלא לכתוב חקירות היסטוריות אחדות*) ותורת לשון המשנה (1845). ספריו הגדולים של גייגר יצאו בתקופה של אחרי שנת 1848, כששקטה מלחמת התקונים ואיש־המלחמה יכול היה לעסוק בתורה (עיין למטה, § 36). מעין זה אירע לעבודתו הספרותית של מתנגדו, זכריה פראנקל. בתקופה שאנו עומדים בה היתה פעולתו הספרותית הד מלחמת השויון או התקונים. ספרו הראשון „השבועה בישראל" (דיע איידעסלייסטונג דער יודען, 1879) נכתב בשעה שהשתדלו עסקני הצבור לבטל נוסח־השבועה המעליב ליהודים שהיה נהוג מימי הבינים בזאכסן. אחר־כך פנה פראנקל לחקירתו המדעית בדבר תרגום־השבעים ויחוסו לתולדות התרבות היהודית־יונית, אבל הספיק רק להוציא חלק מעבודתו זו (פאָרשטודיען צור סעפטואגינטא) ונמשך לתנועת המתקנים, שהיתה לו בה מלחמה מפנים ומאחור. בשנות 1844—46 הוציא מאסף עתי מיוחד „לעניני דת ישראל", ובו בירר את השקפתו „החיובית־היסטורית" בשאלת התחדשות היהדות. את עבודתו המדעית המשיך רק אחרי שנת 1848.

נסיון לתחית הפילוסופיה הדתית עשה הרופא שלמה לודוויג שטיינהיים מהאַמבורג (1789—1866), מחבר הספר „ההתגלות האלהית לפי תורת ישראל**). כר׳ יהודה הלוי בשעתו שטיינהיים מעמיד את ההיסטוריות לעומת הראַציונאליות: בגורלו של ישראל היחיד והמיוחד בא האות שהוא עם סגולה, וכשם שהיה לאור גויים בעולם האלילי כך מיועד הוא להאיר לעולם הנוצרי. אלא שבשיטתו של שטיינהיים אין השלימות הנפשית והאמונה העמוקה של ר׳ יהודה הלוי. מתחת להתפעלות ברעיון התעודה נשקף בספר „ההתגלות" הקרע שבנפש המחבר,

*) יצאו בשנת 1840 בקובץ „מלא חפנים" בעב״ית ובגרמנית. המאמר היותר גדול הוא תאור חיי יש״ר מקנדיא.

**) דיע אפפענבארונג נאך דעם לעהרבעגריף דער סינאגאגע. כרך א׳ יצא בשנת 1835, ויתר הכרכים בשנות 1856, 1865.

ששתי תרבויות מפרכסות בקרבו — העברית והאירופית. עוד בחיבורו הקודם („שירי עובדיה בן עמוס מן הגולה") *) מתגעגע שטיינהיים על השלימות הפנימית החסרה לו: „עם עולם! — קורא הוא — מחנה רב המפוזר בין העמים! אתה הכהן ואתה הקרבן". אלא שסכנה גדולה אורבת ל„כהן". „לא אירא — אומר המשורר — ימי צרה לכל, כי אחים לצרה יחוברו יחדיו כשוורים המושכים בעול. לא אירא גם ימי חירות לכל. ירא אנכי את הימים שבהם הלחץ רופף, אבל אינו סר, כשהחירות קרובה לבוא אבל עוד לא באה. בימים כאלה הבגידה במורשת אבות נותנת כבוד וטובה, ובני־האדם עוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה". המשורר שופך כל חמתו על מגפת השמד שבדורו: „מרים יד באביו, פה מקלל אמו — הקבר לא יקלוט אתכם. הבוגד! בניך, ילדי צפעוני, בני עם נכר, יסקלו באבנים את אביך הישיש וימרטו זקנו הלבן! בת־שירי קוראת אליך: „ארור אתה!". אבל קריאות־בוז אלו לא באו אלא להשתיק את היצר הרע בלבו של המשורר. מזלה הרע של התקופה גרם, שסופר זה שיסר את הבריחה מן המחנה בקול חוצב להבות אש, חי בעצמו מחוץ לחיי ישראל, רחוק מעמו, ולאחר מותו נקבר בבית־קברות נוצרי בשווייק.

בפובליציסטיקה של שנות השלשים והארבעים היה גבריאל ריסר ראש המדברים. מאספו העתי „דער יודע" (1832—33) היה המאסף העתי המדיני הראשון בישראל, אבל לא היה יצירת חבורה, אלא ריסר לבדו השתתף בו. מיסד העתונות הפובליציסטית הישראלית היה לודוויג פיליפסון (1811—1889), דרשן במאגדבורג ועסקן חריף בכנסיות המתקנים. בשנת 1837 התחיל מוציא בלייפציג את השבועון „אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" שבמשך עשרות בשנים נענה בשים לב לכל שאלות החיים הישראליים בגרמניא ובשאר ארצות. בעתון זה, שבשנותיו הראשונות גם בעל־מלחמה היה, התחרה לשוא השבועון הפראנקפורטי של יוסט „איזראעליטישע אננאלען", שהיה מתון ומרושל והתקיים רק שלש שנים (1839—1841). אפילו השבועון המעולה „דער אריענט", שהוציא יוליוס פירסט בלייפציג (1840—1851) לא הגיע למדרגת פרסומו של ה„אל־געמיינע", אף על פי שעלה עליו מצד הספרותי והמדעי (היתה בו מחלקה מדעית מיוחדת בשם: „ליטעראטורבלאטט דעס אריענטס"). בגידולה של העתונות נתגלה הדופק החזק של חיי הצבור. במקום העתון הישראלי היחיד בגרמנית בתקופה הקודמת: „שולמית", שהתקיים עד שנות השלשים רק בחסדי נדיבים, בתוכם גם נסיכים גרמניים (שמות „החותמים הנעלים" פארו את העמוד הראשון של העתון), קמה ספרות עתית רחבה. בספרות זו תחומי המדע והפובליציסטיקה

*) געזענגע אויס דער פערבאננונג. 1829. שם המחבר נתגלה רק לאחר זמן.

יונקים זה מזה. ה„מאסף המדעי" של גייגר (§ 11) נותן במשך שנים אחדות (1835—1839) סיסמאות הגיוניות לנושאי התקונים הדתיים. המאסף של פראנקל „לעניני־דת" הוא כלי מבטאם של המתקדמים המתונים. יצא גם מאסף למלחמת השויון והריפורמה כאחת על־ידי וו. פריינד בברסלוי (1843—44) בשם: „צור יודענפראגע". רק לעתונות העברית לא שהקה השעה בגרמניא: מקומו של „המאסף" הישן, שפסק לצאת עוד בתקופה הקודמת, נשאר פנוי. נסיונם של יוסט וקרייצנאך ליסד ירחון מדעי עברי לא הצליח: ירחונם הצנום „ציון" נתקיים רק שנתים (1841—42) ונפסק מחוסר קוראים. הלשון העברית נשתמרה כדבר שבקדושה אצל חכמי ישראל בגרמניא, אבל לקהל הישראלי שקיבל תורתו בבית־ספר גרמני היתה כספר החתום. הספרות העברית המחודשת, שנתגרשה מגרמניא, מצאה לה מקלט באוסטריא וברוסיא, אלו שני המרכזים לידהדות הלאומית.

§ 14. מחוץ למחנה (בֶּרנה והיינה, מארכס ושטאהל).

מהתקרבות התרבות הישראלית אל הגרמנית נתעשרה היצירה הישראלית מהתמזגותן נתעשרה היצירה הגרמנית. במקום שם הגיעה הטמיעה עד קצה המחויב על־פי ההגיון הביאה תערובה תרבותית זו פרי הלולים — על קרקע ספרות גרמניא ולא ספרות ישראל. כח נפלא נתגלה בתערובת המחשבה הישראלית בתוך המחשבה האירופית. בתחלת המאה התשע עשרה נתנה התמזגות זו לגרמניא רק שלש נשים גדולות וטרקלינים ספרותיים — את הנרייטה הרץ, דורותיאה מנדלסון ורחל לווין, ובתקופה שלאחריה עלו לגדולה שלשה יוצרים ספרותיים: ברנה, היינה ומארכס הצעיר, שאף הם יצאו מכלל ישראל.

לנביא החירות המדינית, לודוויג בֶּרנה (1786—1837), היתה שנת המשבר לאירופא — היא שנת 1815 — שנת משבר גם בחייו הפרטים. שלשים שנות חייו כבר עברו: ילדותו של ליב ברוך (שמו העברי של ברנה) בחשכת רחוב היהודים בפראנקפורט, ימים מועטים בביתה של הנרייטה הרץ בברלין, זה בית ההרושת ל„יהודים־נוצרים" חדשים, ואהבה חולפת של העלם הצעיר למלכת הטרקלין; שנות למוד באוניברסיטאות שונות שבגרמניא וקול המון נאפוליון מבשר החירות. „השויון הנקנה" בשנת 1811 בפראנקפורט זיכה את היוריסטן הצעיר במשרת לבלר בפוליציה של עיר מולדתו, והצלת העיר מידי הצרפתים נטלה ממנו משרה ממלכתית זו באשר יהודי הוא. בשנות מלחמת השחרור היה גם הוא שכור מפאטריוטיות, אבל לא ארכו הימים ונצחון הפוליטיקה הריאקציונית של „המדינת הנוצרית" עם השערוריה של שנאת־ישראל מיסודם של ריהס וסיעתו הדליקו

בנפש ברנה אש הריבולוציה. אביו, יעקב ברוך, היה שתדלן בקונגרס הווינאי ובלשכות הממשלה, וברנה בקי היה בכל פרטי המחלוקת שבין הסינאט הפראנקפורטי והיהודים. בשנת 1816 ערך הוא בעצמו הרצאה אל הבונדסטאג בקובלנא על הסינאט (§ 3). בימים ההם כבר נתברר לו, שמוטב לפנות אל העמים מלפנות אל המושלים. וברנה עמד בראש חיל־השחרור, שעתיד היה לגאול את העם הגרמני מעול „ל״ו העריצים״ המושלים בו. חרבו הספרותית החדה הכתה ב„פלשתים״ הגרמניים בלי רחם. אבל סופר־לוחם זה לא דגל בשם ישראל. בטוח היה, ששאלת היהודים אינה אלא פרט מן השאלה המדינית הכללית בגרמניא: „כדי להושיע ליהודים צריך למזג את עניניהם בעניני החירות הכללית״. ברנה בעצמו כבר נתמזג בנפשו עם האומה הגרמנית, ולאחר ימים מועטים פסע פסיעה אחרונה רשמית בדרך האסימילאציה וקיבל עליו את דת לותר (1818). ברנה פינה מדרכו את היהדות שלא תהיה לו למכשול במלחמתו לחירות המדינה בספרות הגרמנית. אבל השב וטעה. גם המאורעות וגם בני־האדם הזכירו לפליט את המחנה שברח ממנו.

כשנה אחרי המרתו התרחשו הפרעות נגד היהודים בגרמניא. ברנה יצא במאמר רפה שלא כדרכו בשם „לזכות היהודים״ (פיר דיע יודען, 1819), המתחיל בדברים הללו: „צריך היה לומר: לזכות הצדק והחירות, אבל אילו היו בני אדם מבינים את זאת לא היה לי צורך לדבר כאן״. ובקול ענות חלושה הוא מוסיף: „מה היא הקללה הרובצת על היהודים? כמדומני, שמקורה הוא באותו הפחד הנסתר מפני היהדות, המלוה את הנצרות מעריסתה כצל אם הרוגה ומלגלג ומאיים עליה״. ברנה בעצמו פחד מפני צל זה של „האם ההרוגה״ והוא משתדל לגרשו מעל פניו. כשרמזו מתנגדיו הספרותיים על מוצאו נתחלחל והשיב במורך לב (ברשימתו „איינע קליינינקייט״, 1820): „מנין לו למר קליין שאני יהודי? שמא מתוך שאני מגין על היהודים? וכי צריך אדם להיות יהודי כדי שיהיו לו דעות נוצריות?״ ועוד זמן רב הגין על היהודים בלבשו מסוה גרמני. במאמר גדול בשם „היהודי הנצחי״ (1821), שנכתב כבקורת על ספרו של שונא ישראל אחד והולסט שמו, השתמש בכונה בכל כלי הזין של לגלוגו הממית, כדי להשמיד את הצורר שיצא ב„הפ־הפ מיטאפיזי״. והוא מוכיח את הגרמנים בדברים קשים: „מפני שאתם בעצמכם עבדים זקוקים אתם לעבדים. שמחים אתם כשאתם עומדים בסולם־הצבור על מדרגה גבוהה מן הנמוך מכם, ואפילו כשמדרגה זו נמוכה מאה מדרגות מן העומדים על גביכם״. לאחר זמן, כשרבו המתנפלים על „ברנה היהודי״, גילה קצת את המסוה: „לא הייתי ראוי ליהנות מאור החמה אילו הייתי משתמט מלגלוגים עלובים על־ידי כפית־טובה למי

שעשה לי את החסד הגדול וכראני יהודי וגרמני כאחד". „דוקא מפני שנולדתי בשעבוד — משיב הוא לאויביו — יודע אני להוקיר את החירות יותר מכם. דוקא מפני שאני מכיר את העבדות אני מבין את החירות יותר מכם. דוקא מפני שלא נולדתי בשום ארץ־מולדת אני שואף לארץ־מולדת בהתלהבות יתרה, ודוקא מפני שמולדתי לא היתה רחוקה מרחוב היהודים, שמחוצה לו התחילה ארץ־נכר בשבילי, לא די לי עכשיו בעיר אחת, במחוז אחד, בגליל אחד למולדת; רק כל ארץ־המולדת כולה הגדולה והרחבה, כל מקום שהלשון הגרמנית מצלצלת שם, יכולה לספק את נפשי". ב„מכתביו מפאריז" הלוהטים ובמאמרו החריף: „מֶנצל צורר הצרפתים" מפוזרות עוד בנות־קול יהודיות כאלו, אבל על צרת־היהודים המיוחדת לא נענה ברנה בתקופה האחרונה והמזהירה של פעולתו הפובליציסטית. כולו שקוע היה במלחמתו ל„ארץ־מולדתו", שהתגעגע עליה בגלות־פאריז. בסוף ימיו נמשך אחרי הקאתוליות הריבולוציונית של הכומר לאמֶנה, מחבר „דברי־מאמין". צל „האם ההרוגה", העם העזוב, נעלם לגמרי מנגד עיניו של נביא החירות הגרמנית.

צל זה נראה לחברו שעמד מחוץ למחנה, למשורר הגרמני הגדול היינריך היינה (1799 — 1856), בסוף ימיו. ילדותו בדיסלדורף לא הועמה ברשמי הגיטו כילדותו של ברנה. מן השנה השמינית לחייו נשם היינה אויר צח של חירות, שנכנס לגלילות רהיין דרך החלונות שנקרעו לצד צרפת. כאן קיים היה השויון הזמני של נאפוליון. זרם ההתבוללות סחף את היינה בימים ההם. לומד היה בגימנאזיה שבדיסלדורף, וכומרים קאתולים הנכוהו, ואחר־כך „רועה היה חזירים אצל הֶגל" (דבריו הוא). על גבול בית־הספר והחיים פגש היינה „באגודת התרבות הישראלית" מיסודו של גאנז ונמשך לשם על־ידי חבריו ולא על ידי דעותיו הפנימיות. בעיני המשורר מצא חן הרעיון הסתמי של „השלמת היהדות עם התרבות האירופית", אבל זרים היו לו הדרכים המוליכים לתכלית זו: שכלו המטיל ספק בכל והמלגלג על כל הדתות החיוביות הרגיש ברפיון הפנימי של תקוני הדת, „שאנשי־המעשה" מבית־מדרשו של פרידלנדר טפלו בהם. בבית־הכנסת המחודש כמתכונת „ההיכל" ההאמבורגי (בשעת ריב־ההיכל, בשנות 1817־1821, היה היינה כמה פעמים בהאמבורג, מקום שם גרו קרוביו) ראה רק חיצוניות ריקנית. ביהודי הישן מצא תוכן פנימי יותר מביהודי החדש. על־דבר היהודים מן הטפוס הישן שראה בפוזנא (1822) הוא כתב: „למרות כובע־העור הפראי על ראשיהם והרעיונות הפראים במוחותיהם חביבים הם לי מן היהודי הגרמני שכובע בוליבאר על ראשו וז'אן פול ריכטר במוחו". ע"ד המתקנים הראציונאליסטים מבית מדרשם של יעקבסון ופרידלנדר הוא כותב

(1823): „רופאי אליל אחדים נסו לרפא את היהודים בהקזת־דם מן הספחת שדבקה בעורם, אבל מתוך הדיוטותם ותחבושות־קורי־עכביש של „השכל" שלהם ישראל מתבוסס בדמו. אין בנו כח עוד לגדל זקן, לצום, לשנוא ולסבול מתוך משטמה — זוהי סבת הריפורמאציה שלנו. בני־אדם שקבלו את השכלתם מקומידיאנטים רוצים לקשט את היהדות בחיצוניות חדשה. אחרים רוצים בנצרות אבנגלית מקוצרה בפירמה ישראלית, אבל פירמה זו לא תחזיק מעמד, המחאותיה על הפילוסופיה לא יבואו לידי גוביינא וסופה פשיטת הרגל". היינה המשורר נמשך בזמן ההוא רק אחרי הרומאנטיקה שבדברי ימי ישראל — מסירות־הנפש שבימי הבינים, אגדת היהודי הנצחי, עוז־הרוח שאין כמוהו, וכך יצר את הספור ההיסטורי ה„רבי מבכרך", שיסורי הדורות נשמעים בו מתוך שיר־הפתיחה (1824):

הוֹ, פִּרְצִי בִּבְכִי, נְזְעָמָה,
אַתְּ שִׁירַת יִסּוּרִים, עֲלִי!
עַד כַּמָּה עֲצוּרָה וַאֲלֻמָּה
בִּיקוֹד לֵב עוֹד תִּקְדְּחִי בִי?
אָזְנַיִם חֲדֹרִי, הָעִירִי
אַף חַדְרִי מֵאֹזֶן אֶל לֵב;
אַכְזָרִי הִשְׁבַּעְתִּי בְשִׁירִי,
זֶה לַחַץ שְׁנוֹת אֵלֶּה, הַכְּאֵב.

וּבָכוּ בוֹ אָבוֹת עַל בָּנִים,
אַף לְבּוֹת הָאֶבֶן בִּילֵל;
תִּבְכֶּינָה עֲלָמוֹת, נִצָּנִים
גַּם כּוֹכְבֵי הַמָּרוֹם לָאֵל.
וְיָרְדוּ הַדְּמָעוֹת, תִּזֹּלְנָה
לִפְלָגִים שֶׁחֻבְּרוּ בַבְּכִי,
מִזְרָחָה תִּשְׁתַּפֵּכְנָה תִּפֹּלְנָה
כֻּלָּהְנָה לַיַּרְדֵּן שֶׁלִּי.*)

אבל בנגעועים לאומיים אלו נלחמה בנפש היינה הראציונאליות הפילוסופית, השונאת כל רומאנטיקה של ימי־הבינים. „מובטחני — כתב לידידו מוזר — שאהיה מגין נלהב ליהודים ולזכויותיהם, ובימים הבאים עלינו לרעה ישמע האספסוף הגרמני את קולי והדו יצלצל בבתי־המרזח ובארמונות הנסיכים. אבל השונא הטבעי של כל דת חיובית לא ילחם לעולם לאותה דת, שהביאה עמה ראשונה את זלזול האדם ועד היום היא גורמת לנו צרות צרורות". כאן אנו שומעים לראשונה בת קול אותה „ההילניות" שהיינה העמיד אותה אחר־כך בניגוד בולט ליהדות.

קרע נפשי זה הציב לפני היינה את השאלה הארורה של הזמן ההוא: להתנצר או לא? עומד היה לגמור את שעור הפאקולטיט למשפטים בגטינגן והחוק גדר בעדו כל דרך לעבודה — את הקתדרא, עריכת־דין ומשרה ממלכתית. גם בדרכו הספרותית נתקל המחבר הצעיר של „אלמנזור" (1823) במכשולים

*) התרגום העברי הוא מאת ש. בן־ציון (צלילים, משירי היינה, ברלין תרפ"ג).

מפני יהדותו. הוברר לו יותר ויותר הצורך המעשי לקחת „כרטיס כניסה אל הצבור האירופי", כמו שקרא להמרת הדת. אחרי מלחמה פנימית נסחף היינה עם הזרם ועשה מה שעשה (יוני 1825). גלוי היה לפניו, שחוטא הוא למוסר, וכך כתב למוזר ידידו: „מצטער הייתי אילו היתה המרתי מוצאת חן בעיניך. האמינה לי: אלו היה החוק מתיר לגנוב כפות־כסף לא הייתי מתנצר... בשבת שעברה הייתי בבית הכנסת (זה „ההיכל" בהאמבורג) ונהניתי לשמוע באזני את ד״ר סאלומון (המטיף) שופך אש וגפרית על המשומדים הבוגדים באמונת אבות בתקותם לקבל משרה. אני מבטיחך, שהדרשה טובה היתה, ומתכונן אני לבקר את המטיף בימים הקרובים". בחשבונותיו המעשיים טעה היינה: שום משרה לא קיבל וחי חיי דוחק, אבל מוסר־כליותיו נשתתק לקול הפרסום הגדול שזכה לו המשורר אחרי צאת „ציורי מסע" וספר השירים שלו (1826־1827). גרמניא שמעה פתאום דברים לשאלות־היום בפרוזה חריפה ונאה מאין כמוה ושירים ליריים מקסימים, שצלילי „שיר השירים" „וקהלת" נתמזגו בה, הימנון לאהבה וקינה על צער העולם. אחרי המהפכה בצרפת בשנת 1830 היה היינה בפאריז, בצד ברנה, לראש המדברים של „גרמניא הצעירה". לכתר המשורר נוספו כתרי מוכיח מדיני, פובליציסט חריף ומבקר ספרותי („על גרמניא", „בית־המדרש הרומאנטי", „על ברנה" ועוד, 1831־1840). בתקופה זו ראה היינה את עצמו כנושא דגל של ההילניות השׂשׂה בשמחת החיים בניגוד ליהדות הקפדנית. הוא שקבע חלוקת בני האדם „להילנים" „וליהודים", לבעלי נטיות נזיריות, שונאי פלאסטיקה וחובבי רוחניות, ובעלי שמחת החיים והמציאות. את עצמו מנה על ה„הילנים", ולא הרגיש שלמרות כל השתדלויותיו להתיון ולהתגרמן ה„יהודי" שבו מורד וכשגוערים בו אינו מקבל מרות.

„יהודי" זה התגבר על „היוני" בסוף ימיו של היינה, כשהיה חולה וכפות „לקבר הכסתות" שלו בפאריז ובודק כל השקפת עולמו. רעיונות חדשים, פרי הרהורים ממושכים מתוך צער, נשמעים ב„ודויים" שלו (1853): „אהבתי ליון נתרופפה קימעא קימעא. רואה אני כעת, שהיונים לא היו אלא בחורים נאים, והיהודים אנשים עזים היו לא רק בימי קדם אלא עד היום הזה, למרות אלף ושמונה מאות שנה של רדיפות וצרות. למדתי להוקירם, ואילולא מלחמת המהפכה ועיקריה הדימוקראטיים שעושים כל יחסנות לצחוק הייתי מתגאה שאני מצאצאי עם ישראל האציל ושאני בן בניהם של אותם הקדושים־המעונים שנתנו לעולם את האלהים ואת המוסר, שנלחמו וסבלו על דעותיהם בכל שדות הקטל. דברי ימי הבינים ואפילו דברי ימי הדורות האחרונים לא ציינו בעמודיהם על־פי־רוב שמות הגבורים הללו של רוח־הקודש, כי נלחמו במסוה על פניהם.

ועד היום הזה היהודים מין סוד נודד הם". „לפנים — מתוודה היינה — לא הייתי מחבב את משה, כי רוח יון שלטה בי; לא יכולתי לסלוח למחוקק העברי את שנאתו לכל פסל ולכל תמונה. לא הרגשתי, שמשה בעצמו אמן גדול היה ובעל רוח־יצירה גאונית, אלא שיצירתו טפלה רק בגדול ובקיים: לא היה בונה כמצרים מצבות מלבנים ומאבנים, אלא בנה פיראמידות מבני אדם, אובליסקים מבריות חיות. נטל משפחת־רועים עניה ועשה אותה לעם, עם גדול, נצחי, קדוש, עם אלהים, שיכול להיות למופת לשאר העמים, לטופס האנושיות: הוא שיצר את עם ישראל". והוא גומר את ההלל על משה בפתגמו המפורסם: „כמה קטן הר סיני כשמשה עומד עליו!". עיני המשורר מתעמקים בנצחיות ומגלים אופקים רחבים, שבעלי־המחשבה בישראל לא הגיעו להם אלא אחרי כמה חקירות מדעיות. היינה השיג את רעיון הנבואה העולמית, אם כי לא בשלימותו. בכמה פתגמים נשגבים מעין הנזכרים למעלה נתגלתה נבואתו הפילוסופית־היסטורית יותר מבפואימות הישראליות שלו: „רומאנצרו" („יהודה הלוי", ועוד). הגעגועים לעמו הנעזב באו לידי גילוי בקריאתו שקרא לפני מותו: „לא יעשו לי אזכרה ולא יאמרו „קדיש" לנשמתי". עמו של המשורר הוכרח לעמוד מן הצד בשעה שנסתם הגולל על בנו התועה ולא יכול לומר קדיש לנשמתו — טראגדיה לאומית זו של היהדות גדולה היתה מן הטראגדיה האישית של היינה.

אחרי דורם של ברנה והיינה בא דור חדש של „חיצונים", שנתרחקו מעמם בילדותם או שאבותיהם הרחמנים הטבילו אותם בילדותם. בהם לא היו געגועים לעם העזוב, שזעזעו לפעמים את בני הדור הקודם, שזכרו את החיים היהודים הישנים. רוב הגרמנים החדשים לא חשבו כלל ע"ד גורל העם שלא הרגישו שום שייכות פנימית אליו. בקצתם נעשתה ההתנכרות למשטמה שהיתה מסתגלת לשיטות שונות. אחד מהם היה הצעיר קארל מארכס (1818—1883), בנו של עורך־דין בעיר טריר, שהמיר את דתו הוא וביתו. מארכס הצעיר, המיועד להיות הוגה־הדעות של הסוציאל־דימוקרטיה, יצא בתחלת שנות הארבעים בשני מאמרים פובליציסטיים קיצוניים (ב„רהיינישע צייטונג" בקלן, ואחר־כך ב„דייטש פראנצעזישע יאהרביכער" בפאריז) וחוה דעתו גם בשאלת היהודים, שזעזעה את גרמניא בימים ההם, כשהלאנדטאגים בגלילות הרהיין קיבלו החלטות לטובת השויון (§ 6). מארכס השיב לתיאולוג השמאלי־קיצוני ברונו בואר (Bauer), מתלמידיו של הֶגל, שפרסם בשנת 1843 מאמרים אחדים בשם „לשאלת היהודים". בואר שנלחם במדינה הנוצרית על מנת לבטל כל כנסיה דתית שהיא הוכיח, שאין ליהודים לדרוש שויון מדיני במדינה הנוצרית. כל זמן שאין הם מוותרים על דעותיהם

הדתיות „הנפסדות", אין להם לדרוש מאת החברה הנוצרית, שתוותר מצדה על דעותיה הדתיות הנפסדות ותשלים עם היהדות, זה ה„שונא בנפש לדת המלוכה". כדי שהשויון המדיני יצא אל הפועל צריך שהיהודים ישתחררו קודם כל מדתם, ורק לאחרי שיהיו סתם אנשים בני־חורין, והמדינה תהא חפשית מכל יסוד דתי יבוא שויון כללי למדינה וליהדות כאחד. בואר בן־החורין מבטיח איפוא שויון ליהודים בתנאי שיאבדו את דתם לדעת וממילא גם את לאומיותם, כי בנוגע ליהדות לא הבחינו בימים ההם בין שני המושגים הללו. „מי שרוצה לשחרר את היהודים בבחינת יהודים עובד הוא לבטלה. אין הוא אלא מרמה את עצמו כמי שרוחץ את הכושי משחרוריתו". הפלפולים של בואר, שלמראית־עין עמוקים הם ובמובן ההיסטורי תמימים הם, עוררו מבול של השגות בקונטרסים ובמאמרים מצד סופרי ישראל — פיליפסון, הולדהיים (ב„אבטונומיה של הרבנים שלו"), ריסר, נייגר ועוד. לפולמוס זה נכנס גם מארכס הצעיר, שעדיין לא יצאו לו מוניטין, ואף הוא אפרוח מקן זה של תלמידי הֶגל השמאליים. בשני מאמרים שנכתבו לתשובה על שני מאמריו של בואר (ב„דייטש־פראנצעזישע יאהרביכער", 1843—44) מארכס משתמש בשיטת הפלפול של בואר, אלא שמעביר הוא את השאלה מן הקרקע הדתי לקרקע הכלכלי. מתחיל הוא מן הטענה המושכלת שהמדינה יכולה להשוות את היהודים כשהיא מסתלקת לא מן הדת בכלל אלא משלטון הדת הנוצרית, מעיקר „הדת הממלכתית", על־ידי פירוד הכנסיה מן המדינה. אבל אחרי טענה זו מארכס מכה אף הוא בחליל הדיאלקטיקה. „נתבונן נא — אומר הוא — אל היהודי החילוני הממשי, היהודי של ימות החול ולא יהודי השבת של בואר. נחפש נא סוד היהודי לא בדתו אלא להפך — סוד הדת במהות היהודי. מה הוא היסוד החילוני של היהדות? צרכי פרנסה, אהבת בצע. מהו הפולחן החילוני של היהודי? התגרנות. מי הוא אלהיהם החילוני? הכסף. נמצא, שהשחרור מן התגרנות ומן הכסף, כלומר מן היהדות המעשית, הממשית, הוא הוא השויון העצמי של תקופתנו. משטר חברתי, שיבטל אפשרות של תגרנות, יעשה קיומו של היהודי לנמנע... היהודי כבר הגיע לשויון בכח עצמו: על־ידי הכסף הגיע לשלטון. בהשתתפותו של היהודי או בלעדיו הכסף והרוח המעשי של היהדות נעשים לרוחם המעשי של העמים הנוצרים. היהודים הגיעו לשויון עד כמה שהנוצרים נעשו יהודים... אלהי ישראל נעשה לאלהי העולם כולו. השטר — זהו אלהי ישראל הממשי. הלאומיות המדומה של היהודי היא הלאומיות של תגר, של איש הכסף בכלל... השחרור הצבורי של היהודי זהו שחרורו של הצבור מן היהדות".

כך עירבב מארכס את כל התוכן הרוחני והתרבותי של היהדות בהבלי יום יום, בצורות הכלכליות של חיי חוג קטן של יהודי המערב — חבורת בעלי

הבאנקים והסוחרים הגדולים. לא דמות ישראל הזרה לו אלא דמות הרוטשילדים עמדה לנגד עיניו בשעה שכתב תאור־שוא זה של אומה שלמה. כירבעם בן נבט בשעתו העמיד מארכס לפני היהודים את עגל הזהב ואמר להם: אלה אלהיך, ישראל. בלי נטילת־ידים נגע איש־החולין בקדושה ההיסטורית, שהיינה כרע לפניה ברך, והרכיב לעם ישראל „תעודה" שאולה מאחד משווקי אירופא. הוגה־דעות זה של הסוציאלדימוקרטיה, שתלוש היה ממקורות התרבות הישראלית, לא עלתה על דעתו, שהוא בעצמו משתמש בחלק מירושת היהדות העתיקה הגדולה והוא מטיף בלשון אחרת לרעיונות החברתיים של נביאי ישראל. אי־ידיעה גמורת בהשתלשלות ההיסטוריה הישראלית, שנאת הבורח למחנה שעזב, נטיה לפלפול סופיסטי — כל אלה מטביעים על מאמרו של מרכס הצעיר צורה של כתב פלסתר. לאחר זמן נשתחרר מחבר ספר „הקאפיטאל" קצת גם משיטת הדיאלי־קטיקה הקיצונית וגם משנאת־ישראל המטאפיזית, שבמקומה באה קרירות גמורה לגורל העם, אבל בפומבי לא התחרט מעולם על חטא נעוריו. יוצר שיטת ה„מא־טריאליזמוס ההיסטורי" לא יכול כל ימיו להתרומם להבנת רוח האומה, שכל דברי־ימיה הם פירכא כנגד שיטה מצומצמת זו. אדם זה שהתחכם לבנות תורת הסוציאליזמוס, שהיא בעצם מוסרית, באופן שלא יהא בה אף „קורטוב של מוסריות" (הודאתו הגאותנית של מארכס עצמו), לא יכיל להבין את הנושא החי של ההשקפה המוסרית בדברי ימי העולם... ובכדי לציין את הצד העכור שבתקופה מוכרח ההיסטוריון לרשום לזכרון מחזה מעציב זה: בן־הנשר המפרש כנפיו להאביר לשחקים תוקע חרטומו החד לתוך גופת אמו הנדחה...

בכל מזלה הרע של אומה, שטובי בניה עזבוה, עדיין יכלה להתנחם בזה שהאפוסטאטים שלה נעשו לאפוסטולים ונביאים ונלחמו שלא מדעתם להגשמת היעודים החברתיים שהוכרזו לפנים על הרי יהודה. אבל יש שיוצאי ירך היהודים נדבקו במחנה הריאקציה השחור. אחד מן המועטים הללו היה מתנגדו המדיני של מארכס, מנהיג המפלגה הקלריקאלית־קונסרווטיבית בפרוסיא, פרידריך יוליוס שטאהל (1802—1861). בנו של יהודי בבאוואריא היה ובכניסתו לאוניברסיטה קיבל עליו דת־לותר ונעשה אח"כ פרופסור למשפט־המלוכה באוניברסיטה שבברלין. את השקפותיו הכתובות בסגנון מצוין פרסם בדפוס בספרו „פילאזאפיע דעס רעכטס" (1830). בקונטרסו: „יחס המדינה הנוצרית אל הדיאיזמוס ואל היהדות" (1847) בנה שטאהל בסיס „מדעי" לשיטת אדוניו המלך פרידריך־ווילהלם הרביעי: אין היהודים יכולים לקבל שויון במדינה נוצרית, כי כופרים הם באלהיות של האמונה הנוצרית, שעליה בנוי כל משטר המדינה; מטעם זה עצמו אין לתת שויון גם לבעלי הדיאיזמוס הפילוסופי ובכלל לכתות שמחוץ לכנסיה...

כך עמדה היהדות לפני שלשה בתי־דין. בעת ובעונה אחת נשפטה לפני שונא הכנסיה בואר, בעל הכנסיה שטאהל, והסוציאליסט מארכס. וכולם הוציאו דינה לחובה. היהדות האזינה לפסק־דין זה— והלכה בדרכה ההיסטורית.

פרק שלישי.

השעבוד האזרחי ומחלוקת־התרבות באוסטריא.

§ 15. הפוליטיקה הכללית. ה„נסבלים" בווינא.

הסעיף הידוע שב„תעודות הברית" של הקונגרס הווינאי הטיל לחובה גם על גרמניא וגם על אוסטריא להניח בתקפן את הזכויות שהיו להם ליהודים עד שנת 1815. אבל ערכה של חובה זו לא היה שוה ליהודי גרמניא וליהודי אוסטריא, לפי שהמצב הקיים (Status quo), שהובטח להם כי ממנו לא יגרעו, לא היה שוה בשתי המדינות. בפרוסיא ובכמה מדינות אחרות שבגרמניא זכו היהודים עד שנת 1815 לשויון חלקי בהשפעת שלטון נאפוליון, והריאקציה שנגברה שם זקוקה היתה להלחם נגד תוקף תעודות־הברית והבטחתן שלא לשנות ממטבע הזכויות שכבר הושגו; כמו שראינו הצליחה מלחמה זו וברוב המדינות הביאה לידי צמצום הזכויות המובטחות ואפילו לידי ביטולן. מה שאין כן באוסטריא: כאן מצאה שנת־המשבר 1814 את היהודים במצב מחוסרי־זכויות (חוץ מן הגלילות האיטלקיים ששבו ונספחו לאוסטריא). „מצב קיים" זה צריך היה להשתמר על־פי מצות הקונגרס, והריאקציה המנצחת במקום־משכנו של מטרניך קיימה מצוה זו בהנאה רבה. הסיסמא של בעלי הרֶסטאבראציה בגרמניא היתה „צמצום הזכויות", ובאוסטריא — „קיום השעבוד וחזוקו". מרכז הריאקציה האירופית בווינא צריך היה להוכיח גם בנוגע ליהודים, שהוא נלחם מלחמת־תנופה ב„דֶקלאראציה של זכויות האדם והאזרח" מיסודה של המהפכה הצרפתית. כאן לא היתה שנאת־ישראל עיקר כשהיא לעצמה, כמו בגרמניא, אלא היתה קשורה בשיטה הכללית של האבסולוטיזמוס השואף להעמיד כנגד רעיון „החירות והשויון" את משטר הלחץ והתקיפות.

ועוד הבדל אחד ניכר בין גורלם של יהודי אוסטריא ויהודי גרמניא. בגרמניא נמשכה כל ימי תקופת הריאקציה מלחמה תדירית של היהודים על שויונם באמצעות בקשות על שם הממשלות והלאנדטאגים, בתעמולה שבדפוס ובפולמוס ספרותי נלהב. סבת הדבר מונחת בגובה התרבותי של יהודי גרמניא ובמציאות מוסדות־נבחרים, אם גם בעלי השפעה פוליטית מצומצמת ברוב מדינותיה, בשעה שבאוסטריא, ששלטון־היחיד נשתמר בה בצורתו הקדומה ומצב־השכלתם של אוכלוסי־ישראל נמוך היה, אין אנו מוצאים מאמצי מלחמה לשויון אלא באונגאריא שעל־פי משטרה המדיני (בית־נבחרים עומד ברשות עצמו) קרובה היתה לטפוס הגרמני, אף־על־פי שבתרבותה לא היתה עולה על אוסטריא. בגלילות אוסטריא הציסלייטאנית היתה כל הפעולה המדינית של קהלות ישראל כלולה בבקשות נכנעות אל הקיסר או אל השלטונות המקומיים להקל שעבוד פלוני או אלמוני המעליב ביותר, ובקשות אלו על־פי רוב לא הועילו.

בממלכה המנומרת של בית־האבסבורג נשאר הכל כמקודם. לא נשתנתה גם שיטת השעבוד המשולש ליהודים — לגלילות הגרמנים, הסלאווים והאונגארים. ונוסף עוד בתקופה זו השעבוד הרביעי — בגלילות האיטלקיים, שהקונגרס הווינאי הסגיר אותם ביד אוסטריא ועליה מוטל היה לבטל את משטר השויון מיסודם של הצרפתים. הרחבת הגבולים והריבוי הטבעי הגדילו את מספר היהודים באוסטריא, ובסוף התקופה שאנו עומדים בה היו לשבעים רבוא*). אבל הממשלה היתה משימה מכשולים בדרך התפשטותם: הגבלות שונות גדרו בעדם את הכניסה לגלילות אחדים וצמצמו אותם בגלילות אחרים. בשנת 1820 הודיעו ליהודים, שצפו להקלות כל שהן, מטעם הקיסר פראנץ הראשון, שהחוקים הקיימים אינם משתנים: „אין לסייע להתרבות היהודים והתפשטותם, ובשום אופן אין לסבול אותם מחוץ לאותם הגלילות, שנסבלו בהם עד היום". פקודת הקיסר מוצאת לנכון לבחון את ההגבלות כדי לאחד אותן בעיקר כללי, אבל בשמירת תנאי־המקום. ומהו „עיקר כללי" זה? „לתקן את הקלקלות שבמדות היהודים,

---

*) על־פי הסטאטיסטיקה של בכר היה מספרם של יהודי אוסטריא בשנת 1840 לגלילותיהם כזה (באלפים שלמים): בביהם ומיהרן ושליזיא — 102 אלפים; בגאליציא — 283 אלפים, באונגאריא — 262 אלפים; בגלילות האיטלקיים — 7 אלפים; באוסטריא התחתונה, טירול, דלמאציא ושאר הגלילות — 13 אלפים. לגבי רשימות שנת 1803 (עיין הכרך הקודם § 36) נתרבו האוכלוסין בביהם ובמיהרן כדרך הטבע, נתמעטו קצת בגליציא ונתרבו פי־שלש באונגאריא. קפיצות אלו מוסברות על־ידי המפקד המוטעה של שנת 1803, כשעדיין לא היו באונגאריא רשימות יוצאי־צבא (חובת־הצבא הונהגה שם רק בשנת 1807), והמפקד הפגום של יהודי אוסטריא הישנה בכלל. בכל אופן, מפקד שנת 1840 קרוב לאמת יותר מן המפקדים שקדמו לו. עיין רשימת שנת 1803 אצל וולף (געשיכטע דער יודען אין וויען, 112) ורשימת שנת 1840 אצל יוסט (נייערע געשיכטע, ח"א, 324).

חייהם ופרנסותיהם כדי לסגלם קימעא־קימעא אל מדות הצבור האזרחי ודרך חייו". לתכלית זו מכניסה הפוליציה את ראשה לתוך סדר־החיים הפנימי של היהודים: א) אחרי תום זמן מסויים אסור להיות רב בישראל למי שלא הביא תעודה בדבר „בקיאותו בלמודים פילוסופיים ובתורת היהדות". ב) כעבור אותו הזמן כל התפלות והדרשות בבתי־הכנסת אינן נאמרות אלא בגרמנית או „בלשון המדינה", ולשם זה צריך שיתרגמו את ספרי־הדת. ג) בני־הנעורים מישראל חייבים ללמוד כל למודיהם, חוץ מן הדתיים, בבתי־הספר של הנוצרים. אמנם סעיפים אלו לא היו אלא הצעות, וביחוד הסעיף השני, שהיה מתכוון לחלל קדשי מאות אלפים מאמינים ולא ניתן להתמלא כלל בתנאי־החיים של יהודי אוסטריא. הממשלה בעצמה מהרה לעזוב דרך זו של תקוני־דת מאונס, כי נפל עליה פחד ה„הפקירות" הכרוכה בם והחזיקה באומנות שהיא מסוגלת לה: עשית סייגים לחוקים המגבילים הקודמים כדי שלא תצא ה„סבלנות" מחוץ לגדר ידוע.

דוגמא בולטת של ה„סבלנות" האוסטרית הוא היחס ליהודים בעיר־הבירה, שהיתה סגורה ומסוגרת לפניהם, חוץ מכתות אחדות שבהם. רשות הישיבה הקבועה בווינא היתה נתונה כמקודם רק לכת קטנה של משפחות „נסבלות" (טאלעריערטע), שקבלו על כך רשיון מיוחד מאת הקיסר או לשכת־החצר. רשיון כזה לא היה ניתן אלא לעשירים ורבי־פעלים ו„מס־סבלנות" גבוה היה נגבה במחירו. מתחלה היתה זכות הישיבה בתקפה רק בחיי ראש המשפחה, ואחרי מותו היו האלמנה והבנים מתגרשים מווינא, אבל בשנת 1837 בטלה גזירה אכזרית זו, והמשפחות שנתיתמו רשאיות היו להשאר סמוך לקברות אבותיהם. מספר המשפחות המיוחסות הללו נתרבה בווינא רק לאט לאט, ובסוף התקופה (1847) הגיעו עד לסך 197. אבל ריבוי־האוכלוסין שנעצר בידים מצא לו ארחות עקלקלות. החוק התיר למשפחות המיוחסות להכנים לבתיהם גם משרתים מבני־עמן (לנוצרים אסור היה לשרת בבתי ישראל), ובהיתר זה השתמשו רבים והתיחשו בהערמה על בתי־הנסבלים בבחינת משרתיהם עושי־דברם, וכך הותר להם לדור בווינא. רשומים היו בתורת סוכנים, מורים, רואי־חשבון, מחנכים ומחנכות, מלצרים ומבשלות. תחת לקבל שכר מאת „אדוניהם" היו ה„משרתים" הללו משלמים להם במחיר ההתיחשות תשלום מסויים, לפעמים גבוה מאד. ההערמה הגיעה בדרך זו עד לידי חריפות יתרה. מעשה במשפחה „נסבלת" אחת, שהתיחשו עליה איש ואשתו, הוא כמחנך והיא כמחנכת לילדי המשפחה; וכשגברו הילדים וההערמה עלולה היתה להתגלות החליף ראש המשפחה תפקידי „משמשיו": המחנך נרשם בתורת „מהדק מזוזות" ואשתו בתורת „מולחת בשר". הפוליציה קיבלה מתן־שכרה והסכימה לחילוף־משמרות זה.

חוץ מן היהודים שזכו בדרך זו או אחרת לרשות ישיבת־קבע בווינא, קיימת היתה עוד כת של „יושבים ארעיים". החוק התיר לכל יהודי לבוא לעיר־המלוכה לרגל עסקיו לארבעה־עשר יום, בתנאי שישלם מס קבוע (משנים עד ארבעה פלורינים). כעבור הימים הללו רשאי היה האורח לבקש מאת הפוליציה הארכה אבל לא יותר מלחודש, ואחר כך היו מוציאים אותו מן העיר. היהודים ה„בלתי נסבלים" התחכמו להפוך את ישיבת־עראי שלהם לישיבת־קבע. על־פי רוב השתמשו בערמה זו: אורח שעבר זמנו יוצא היה מן העיר בשער אחד וחוזר מיד בשער שני. כאן היה מראה את תעודת־מסעו כבא מחדש ונכנס שוב אל העיר לחודש ימים. יציאות וכניסות כאלו לשם אחיזת־עינים בעלמא לא פסקו, וכמה משפחות דרו בווינא שנים רבות על יסוד הערמה זו. לפעמים משכה הפוליצה חסד להנאתה, והדבר נעשה בפשטות יתרה: היהודי ה„יוצא" היה פוסע פסיעות אחדות מחוץ לשער העיר וחוזר ונכנס ומראה לשוטר את תעודתו כבא מחדש. מנהג זה נקרא בשם „געהען זיך כשר ן": היו הולכים לקבל הכשר. במשך הזמן נעשה הדבר לחיצוניות פשוטה, שיכול אדם למלאותה גם על־ידי בני־ביתו ואפילו קטנים שבהם. המאתימאטיקן הידוע, הפרופיסור שמעון שפיצר, מספר שהוא בעצמו עשה מעשה כזה בילדותו. אביו דר בווינא ומטופל היה במשפחה בת עשר נפשות. פעם אחת, ביום „ההכשר", לא היה לאביו פנאי ללכת אל שער העיר ושלח במקומו את בנו הילד בן־שמונה, מי שעתיד היה להיות פרופיסור. הנער הלך ועבר את שער העיר, פסע פסיעות אחדות וחזר לאחוריו ומסר ליד השוטר את התעודה ואת הכסף. לפי המנהג הנהוג נשאל הנער: „בן כמה אתה?" זכר הנער שהוא בא־כח אביו והשיב כרגיל ובקי: „בן חמשים וארבע". — „נשוי אתה או רווק?" — „נשוי". — „כמה ילדים לך?" — „שמונה". הכל היה שריר וקיים, ובספר־הפקודים נרשם דבר „ישיבת־ארעי" חדשה של משפחה יהודית בווינא.

כל יהודי ווינא כפופים היו להשגחתה של לשכת־היהודים המיוחדת (יודענאמט) שנתקיימה זה ימים רבים. כאן היו נדחקים תדיר מבקשי רשיונות לישיבה ומשלמי מס הישיבה. כאן היו עושים שפטים ביהודים שלא היו רשומים או שזמן רשיונם עבר. מרגלים מיוחדים היו ללשכת־היהודים, והיו משוטטים בעיר ותופסים את היהודים העניים החשודים בעיניהם. פקידים אלו היו עושים גם חיפושי־לילה, מתפרצים לתוך דירות פרטיות ואכסניות וסוחבים ל„רובע היהודי" את יושבי־הבתים המבוהלים כדי לברר זכות ישיבתם בעיר־המלוכה. יש שמתנפלים היו גם על בתי כנסיות ועל בתי הנסבלים, שחשדו בהם כי נותנים הם מקלט לבני־עמם הנרדפים. את האנשים והנשים שחבו הובת גירוש היו

מוציאים אל מחוק לעיר בלוית שוטרים, ויש שהמגורשים חולים היו, עטופי בלאות ביום קרה, מטופלים בטף. רק שלמונים המתיקו רוע גזר הדין, ועני שבישראל שבא לעיר־המלוכה לחיות מיגיע כפיו, מוכרח היה לתת את פרוטותיו האחרונות לפקידי לשכת־היהודים רודפי־השלמונים.

איסור הישיבה בווינא חל היה על כל היהודים, בין שהם נתיני אוסטריא בין שהם נתיני ארצות אחרות. יוצאים מן הכלל היו רק היהודים נתיני טורקיא, שעל־פי חוזה קדום בין אוסטריא וטורקיא רשאים היו לדור בווינא. ממשלת טורקיא היתה מגינה בכל כחה על זכויות נתיניה בלי הבדל דת, והממשלה הווינאית חוששת היתה לסכסוכים דיפלומאטיים והוכרחה לתת לנתיני חוץ לארץ אותה הזכות שמיאנה לתת לנתיני ארצה. על כן השכילו כמה יהודי אוסטריא לקבל על עצמם את הנתינות הטורקית או שקנו להם „תעודות טורקיות" לשם זכות הישיבה והמסחר בווינא. בדבר סגירת שערי העיר לפני היהודים היו לממשלה האוסטרית דין ודברים עם באי־כחן של ממלכות אחדות. הציר הצרפתי איים, שאם ליהודי־צרפת לא ינתן לבוא לווינא תסגור פאריז את שעריה לפני נתיני אוסטריא, וגבורי הריאקציה הוכרחו לוותר על מדותיהם. כשהזמינו לווינא את המנגן המפורסם מאיר־בר השיב שאינו רוצה לבוא לשם כעבד לשכת היהודים ולשלם את המס המחפיר. מיד הודיעו למנגן, שהפוליציה תקבל פניו כפני „אציל" ולא כפני יהודי.

עם עליתו של פרדינאנד הראשון על כסא־המלכות במקום פראנץ הראשון (1835) לא נשתנה במצבם של יהודי אוסטריא כלום. הקיסר החדש חלוש היה ולא השתתף הרבה בעסקי השלטון, והממשלה הלכה בדרך הכבושה. רק לאלמנות וליתומים של ה„נסבלים" הותר להשאר בווינא גם אחרי מות ראש בית־האב, אבל בה בשעה (1837) חזר צו המלך ואישר, שאין יהודי יכול לבקש שימנה על ה„נסבלים" אלא אם כן יש בידו להוכיח את „מדותיו התרומיות, השכלתו, אמידותו ופעולתו לטובת המדינה". היהודים שנכנסו לגן־עדן של ווינא חייבים היו לשלם „מס הסבלנות" במכסת מאתים פלורינים לשנה, חוץ משאר מסים. אבל זכות־הישיבה, שעלתה במחיר גבוה כזה, עדיין לא נתנה לבעליה את הרשות לעסוק באומנות הטובה בעיניו. המסחר לאחדים אסור היה ליהודים בווינא, והחבורות האומנים לא קיבלו אותם. החזקת בתי־מרקחת אסורה היתה ליהודים בכל אוסטריא כולה. רופא יהודי מוגבל היה בעבודתו בכמה הגבלות: על־פי רוב הותר לו לרפאות רק את בני־עמו ולא נוצרים. מילדת מישראל מותר היה להזמין ליולדת נוצרית רק בשעה שהמילדת הנוצרית בת־המקום אינה יכולה לבוא בעוד מועד והיולדת שרויה בסכנה. יהודים שגמרו חוק־למודיהם בפאקולטיט

למשפט וקיבלו תואר „דוקטור למשפטים" לא נתקבלו לחבורת עורכי־הדין כל זמן שלא יצאו מכלל ישראל. ובינתיים הלך וגדל מספר היהודים בעלי השכלה אוניברסיטאית, שהיו ראויים לאומניות החפשיות. הגימנאסיות והאוניברסיטאות היו מכינות משכילים יהודים שהיו הולכים ונתלשים מעמם. וכשתלושים אלו נתקלו בדרך־חייהם בחוסר־הזכויות היו לפעמים מסירים את המכשול מדרכם על־ידי הסגולה הבדוקה ומנוסה בגרמניא הסמוכה — על־ידי שמד.

שיטת הלחץ לא רפתה עד סוף התקופה. רק הקלה אחת נעשתה על־ידי הממשלה בחוקי היהודים: בשנת 1846 נתבטל המנהג המעליב של „שבועת ישראל" בבית־הדין, שהיה השופט נוהג בשעת מעשה להתרות בנאשם שלא ישבע לשוא מתוך השערה שאלהי ישראל מתיר שבועת שקר „בערכאות הנוצרים, שהם כעובדי אלילים בעיני היהודים". אבל גם אחרי ביטול מנהג ההתראה עדיין לא הונהגה ליהודים שבועת־האזרחים הכללית, אלא נשתמר נוסח־שבועה מיוחד.

§ 16. שיטת הלחץ בביהם, מיהרן וגאליציא.

כר נרחב לפעולתה מצאה לה העריצות הממלכתית האוסטרית בתוך אוכלוסי ישראל בביהם, מיהרן וגליציא. בשני הגלילות הראשונים, שעדיין קיים היה בהם בכל תקפו חוק הגבלת מספר היהודים*), השגיחה הממשלה שהמשפחות היהודיות לא יתרבו יתר על הסכום הקבוע ושירבו תשלומיהם לאוצר־הממשלה. כדי לעכב בהתפשטות היהודים תקן להם החוק „תחום בתוך תחום". בעיר פראג ובכמה ערים אחרות נשתמרו עדיין שכונות יהודיות מסוגרות, ורק ליחידי־סגולה מותר היה לדור „ברחובות הנוצרים". כמה ערים סגורות היו בפני היהודים לגמרי. למרכזי מיהרן הגדולים — ברין, אולמיץ וצניים — מותר היה להם לבוא רק לימות הירידים, בתנאי שיגורו באכסניות מיוחדות מחוץ לעיר. משפחה מישראל שביקשה להשתקע בביהם או במיהרן בגבולות המספר הקצוב צריכה היתה לרשיון מיוחד שעלה בדמים מרובים. אבל גם י צ י א ת ה של משפחה כשרה מן הארץ עלתה ביוקר גדול: היוצא לא היה מקבל תעודת־יציאה אלא אם כן שילם לאוצר המלכות מט״ו עד כ׳ אחוזים למאה מהונו, כדי למלאות הפסד הממשלה על־ידי חסרון משפחה אחת משלמת מסים. לפעמים קרובות הסתפקו בהבטחת הקהלה לשלם גם להבא את המסים בשביל המשפחה היוצאת. במיהרן היו דורשים מס גם בשכר יציאת־עראי מן הארץ (ענטפערנונגסשטייער). עיקרי מסי־היהודים בשני הגלילות היו: מס הרכוש, מס־המשפחה ומס הבשר. חוץ מזה היו נגבות עוד

*) עיין הכרך הקודם, § 37.

מיני ארנוניות: של נשואין, חזקת ישוב ועקירת דירה. מסי־המלכות היו נגבים באחריות הקהלות, וכשלא נתמלאה סאת המסים איימה הפוליציה בסגירת בתי־הכנסיות ואפילו במשלחת סרדיוטין. בשנת 1840, כשהתאוננו הקהלות שהמסים כבדים מנשוא, עד שכמה מן הנערים בורחים מחמתם לגלילות אחרים, השיב הקיסר: „אפילו אם ישאר בארץ יהודי אחד חייב הוא לשלם כל ערך המסים". רק בשנת 1846, קרוב לזמן המהפכה המדינית, יצאה פקודת הקיסר לבטל את מסי־היהודים המיוחדים קימעא קימעא במשך שבע שנים.

כנגד הריבוי הטבעי של יהודי ביהם ומיהרן נלחם החוק המגביל הישן. אבל החוש הטבעי של פריה־ורביה התגבר על סייג זה. מכיון שלזיווג כשר מטעם הערכאות לא זכו אלא יחידי־סגולה, שקבלו רשיון בגבולות הקצבה ועמדו בנסיון בידיעת תורת־היהדות מיסודו של הומברג — נתרבו „החופות החשאיות", שנסדרו על־ידי רב כדת משה וישראל, אבל בלי ברכת הממשלה ממעל. הממשלה נלחמה כנגד עון פלילי זה בכל תוקף. אם נתגלה זיווג „פסול" כזה היו השלטונות מיד מבטלים אותו ומצוים לרב לכתוב ספר־כריתות ולהפריד בין איש לאשתו ובין אבות לבנים. הזוגות שנכנסו בחשאי לחופה והרבנים שסידרו את הקידושין היו מפחדים תמיד שמא ימצא עוונם ויענשו.

ובגאליציא, המרובה באוכלוסין ביותר, עשתה עריצות הממשלה את נסיונותיה בהמונים מחוסרי השכלה והתפתחות מדינית באין פוצה פה ומצפצף. קודם כל עשקה אותם הממשלה עושק־ממון באכזריות יתרה. מוצצת היתה מהם מסים מיוחדים במספר עצום של שבע מאות אלף גולדן לשנה בערך. מס־היהודים בגאליציא כפול היה: מס־הבשר ומס־הנרות. מס־הבשר (כשר פליישגעפעללע) היה כופל את מחיר הבשר ומכריח את עניי־העם לפרוש מאכילת בשר. ומס־הנרות, שהומצא מתוך אהבת־בצע ובגידה*), הכביד על קיום המצוות. מכל נר ונר שהיו מדליקים בבתים ובבתי־כנסיות בלילי־שבת וימים־טובים או בימי שמחה ואבל, היה נגבה מס מחמש עד שלשים פרוטות. מס זה כבד היה ביותר. ממס־הבשר יכול היה העני ליפטר על־ידי רעבון, אבל ממס־הנרות לא יכול היה ליפטר, שהרי לא יתכן לחלל את קדושת השבת ולישב בחושך בלילי שבת וחג או שלא להדליק נר־נשמה וכיוצא בזה. כובד המסים עוד נתרבה על־ידי שניתנו בכל שנה בחכירה לאחד מעשירי הקהלה. החוכר, על־פי רוב מתקיפי המקום, היה משגיח בעין פקוחה על גבית המסים, כי לחמו הוא; והפוליציה היתה תדיר מוכנת ומזומנת לעמוד לימינו ולאיים על המשתמטים מתשלומי המסים. החוכרים הללו היו מתעשרים על חשבון הכלל ושולטים בקהלות, קופצים בראש ועדי־הקהלות

*) עיין הכרך הקודם, § 38.

ומכניסים שמה רוח ההפקירות של הפוליציה. זכות הבחירה לועדי־הקהלות תלויה היתה במספר הנרות של שבת, שחבר הקהלה משלם בשבילם מס לקופת החוכר, וממילא הובטח הרוב בבחירות לאמידים, שידם השיגה להדליק בשבת משבעה עד אחד־עשר נרות (המינימום הדרוש כדי להבחר לפרנס הקהל). חוכר המס שבקש להכניס את חבריו לועד היה מעריך את מי שרצה בסכום גדול של „נרות־מס", לפעמים למראית־עין בלבד, וכך יכול היה למנות לפרנסים את מי שרצה ועשה בקהלה מה שלבו חפץ. כך חלחל ארס העריצות ונכנס מחוגי הממשלה לועדי הקהלות והרעיל את גוף העם.

חוץ מן המסים העיקריים האמורים קיימים היו בגאליציא עוד מסים טפלים: „מס החותם" לקבלת רשיון תפלה ב„מנינים" פרטיים, מס־ההשתקעות של הנכנס לדור במקום, ומס־החופה. במס־החופה היו שלש מדרגות לפי המעמדות. סוחרים המרויחים יותר מארבע מאות פלורין לשנה היו משלמים בשכר רשיון החופה של הבן הראשון שלשים אדומים, של הבן השני ששים אדומים ושל הבן השלישי תשעים אדומים, וכן לחתונת כל בן ובן שלשים אדומים נוספים. אפילו בעלי־מלאכה ופועלים עניים חייבים היו במס־החופה: של הבן הראשון — שלשה אדומים, ושל הבן השני — ששה אדומים וכן הלאה. מס זה הומצא כדי לעכב „את הפריה ורביה של העניים". תפקידו של המס כאן היה כתפקידו של המספר הקבוע בביהם ובמיהרן, אך היהודי הגאליצאי לא הורגל כאחיו הביהמי לעבור על מצות „פרו ורבו" על־פי פקודת הממשלה ולכן פרק כל גדרי החוק המתנגד למצוה זו. בגאליציא היו המוני היהודים נכנסים לחופה כדת משה וישראל בלי רשיון השלטון. זיווגים כאלו „שלא כדין" מעשים בכל יום היו, והזיווגים הרשמיים היו יוצאים מן הכלל. בשנת 1825, למשל, נרשמו בגאליציא קל"ז זיווגים „כשרים", ובשנת 1830—קי"ט והרי זהו חלק מועט מאד ממספר הנשואים בישוב בן שלשים רבוא ובצבור שחשב את הרווקות כמעט לחטא. הישוב היהודי בגאליציא הלך ונתרבה על אפה ועל חמתה של הממשלה האוסטרית, אבל נתרבתה גם העניות, אותה „העניות הגאליצית" המשונה, שלא היתה כמוה אלא במבואות האפלים של „תחום המושב" הרוסי. ביחוד סייעו להתדלדלות זו ההגבלות של חירות המסחר והמעשה בערים ובכפרים, בין מצד הממשלה המרכזית ובין מצד השלטונות הפולניים בערים ובכפרים.

על הלחץ הכלכלי והארגוני נוסף לחץ תרבותי. **הצנזורת האוסטרית** הקשה הכניסה את ידה גם לתוך הספרות הקדושה. בגאליציא אסור היה, למשל, להדפיס סידורים ומחזורים בלי תרגום גרמני, ועל־ידי כך הוכרחו להדפיס ספרים בחשאי או להביאם מרוסיא בגניבה. נשתמרו עוד שרידי ימי־הבינים באיסור להאיר

את בתי־הכנסיות בנרות במדה מרובה, לערוך תהלוכות דתיות פומביות בנשיאת לפידים או לצאת החוצה בשעת התהלוכות הדתיות של הנוצרים. בקצת מקומות, בין ההמונים הפולנים־רותיניים החשוכים שבגאליציא, היו מתחדשות עלילות־דם (במחוז טארנוב בשנות 1829, 1844 ובשאר מקומות). אבל על־פי רוב נתגלה בשעת החקירה, שהילדים נהרגו בידי המאשימים עצמם, לפעמים בעטין של אמות הילדים שנולדו לזנונים. בכל הריאקציוניות שלה לא סייעה הממשלה האוסטרית של תקופה זו בידי המעלילים הצוררים.

בקרן־זוית אחת של גאליציא — בריפובליקא החפשית קראקא, מיסודו של הקונגרס הווינאי — נשתעבד הישוב הישראלי בן ט״ו אלף איש שעבוד מיוחד במינו. הסינאט של הריפובליקה האוליגארכית הקטנה הוציא על רגל אחת גזר־דינו של המשטר האבטונומי הקדום לקהלות ישראל. על־פי „התקנות למשטר בעלי הברית הישנה" (1817) בטל ועד הקהלה, ובמקומו הונהגה רבנות מטעם הממשלה לתפקידים דתיים בלבד. החדרים נסגרו ואת ילדי ישראל הכריחו ללמוד בבתי־ספר פולניים. חופה וקדושין הותרו רק לאמידים ובעלי השכלה פולנית או גרמנית. ואף על פי שהטמיעה ממשלת קראקא את היהודים בעל כרחם כדי להכניסם לאזרחות, השאירה עדיין הרבה מן השעבוד הישן: בגיטו, בפרוור העיר קאזימזש, צפופים היו אוכלוסי ישראל ורק יחידי־סגולה (עשירים גדולים או אמנים ומלומדים מפורסמים) רשאים היו לגור בעיר עצמה. אפילו המסחר מחוץ לגיטו מוגבל היה. משעבוד כפול זה, הרוחני והכלכלי, לא נגאלו יהודי מחוז קראקא גם אחרי מרידת הפולנים שם בשנת 1846, כשבטלה הריפובליקה החפשית. אדמת הריפובליקה שבה למקורה — למדינת גאליציא האוסטרית, והיהודים נכנסו תחת עול השעבוד הגאליצי. הדבר היה כשנתים לפני המהפכה של שנת 1848, ששינתה גורל היהודי בכל מדינות אוסטריא.

§ 17. תנועת השווין באונגאריא. הגלילות האיטלקיים.

תנועת השווין שבגרמניא פסחה על ארצות אוסטריא שכנתה ועברה לחלק המדינה שמעבר הלייטא. באונגאריא לא היה לחץ הביורוקראטיות הווינאית מורגש כל־כך; שם נעשתה הפוליטיקה לא רק בלשכות פקידים אלא גם בבתי־נבחרים, ושם נעשו בצבור היהודי וגם בצבור הנוצרי נסיונות להלחם כנגד חוסר־הזכויות. שאיפות השחרור הללו לבשו צורה מסוימה אחרי שנת 1830, כשהתנועה הליבראלית שבמערב אירופא דלגה ועברה על אוסטריא הנרדמה בחיק הריאקציה והגיעה לאונגאריא. במלחמת השחרור של העם האונגארי, שקדמה למהפכת שנת 1848,

התמזגו השאיפות המדיניות והלאומיות. באספות הגלילות (קומיטאטים) ובישיבות בית־הנבחרים או „הסיים" האונגארי התווכחו בהתלהבות על־דבר הזכויות הלאומיות של העם האונגארי, על ביטול זכויותיהם היתרות של האצילים ושחרור האכרים משעבוד גופם, וגם בשאלת היהודים נגעו. בשעת הבחירות שבשנת 1839 נתנו כמה אספות גליליות לנבחריהם פקודות ליבראליות. בהחלטה של גליל פֶּשט נאמר: „לפי שמצב היהודים בהוה אינו מתאים לרוח אהבת־הבריות של המאה הי"ט שנתגברה על כמה דעות נפסדות, וגם מזיק הוא לעניני המדינה, יש להכניס לבית־הנבחרים הצעה, שדת־ישראל תוכר לדת שהחוק מכיר בה ומאמיניה נהנים מכל חוקי האזרחים". השאלה העיקרית של השעה היתה: אם יש ליתן רשות ליהודים לרכוש קרקעות בכפרים, — ובבית־הנבחרים ששלטה בו מפלגת הליבראלים נתקבל חוק המתיר ליהודים לרכוש קרקעות־חרישה.

הרוח הליבראלית של בית־הנבחרים עוררה תקותו של הצבור הישראלי. על פי הצעת הרב שוואב מפֶּשט נתכנסו בתחלת שנת 1840 לעיר פשט מורשים מכמה קהלות באונגאריא, כדי לדון על דרכי מלחמת השויון. האספה בחרה בארבעה צירים ושלחה אותם לפְּרֶסבורג כדי שיגישו שם כתב בקשה לבית־הנבחרים. באגרת־הבקשה נאמר, שהצבור הישראלי מסור בכל נפשו לשאיפות הליבראליות של הדור המתגלות בבית־הנבחרים האונגארי ומוכן ומזומן הוא לסייע להשכלתם של ההמונים, בתנאי ששלטונות־המעמדות והממשלה יעשו מצדם כל מה שאפשר כדי לגאול את היהודים מלחץ השעבוד המזיק לחייהם הכלכליים והרוחניים. עדיין לא היתה זאת דרישת שויון, אלא השתדלות להקל את העול. מחוגי הנבחרים נשמע קול הסכמה למשאלות צנועות אלו. בחודש מרץ שנת 1840 קיבל בית־הנבחרים את הצעתו של הציר דובראויצקי מפֶּשט להשוות את זכויות היהודים לזכויות שאר המעמדות הבלתי־אצילים, וקודם כל לבטל את „מס הסבלנות" (טאלע־אנץ־שטייער), הסמל היותר מעליב של שעבוד ישראל. את החלטתו שלח בית־הנבחרים התחתון אל הבית העליון בצירוף הרצאה, שנשמע בה קול רגש־היושר: „אותו המעמד הסובל בחיי־הצבור כל מיני עלבון ועד היום הוא צועק לשוא לפני השכל הישר ואהבת־הבריות בדבר הקלת גורלו, זכאי לדרוש, שהממלכה המדכאת אותו תתן לו חלק בטוב־הארץ. היושר דורש, שינתנו ליהודים אותן הזכויות הראויות לכל אזרח ואזרח הנושא בעול חובות הצבור. יפתחו־נא לפניהם כל מקורות־הפרנסה הכשרים, וטובתם תהא טובת כל אזרחי הארץ. ימחו־נא מספר החוקים כל הכנויים המשפילים ויושם קץ לפקודות השלטונות המעליבים. חושבים אנו את היהודים הגרים בארצנו לא לעם־נכר, אלא לעדה דתית המחוסרת זכויות אזרחיות בשביל אמונתה, ומובטח לנו שרוח־ההשכלה המנצח יתחיל מיד

לישב את הסכסוכים שנפלו בין הנוצרים והיהודים על־ידי הדעות הנפסדות של אלו ושל אלו. צריך להניח יסוד לבנין זה. מתן־החוקים צריך לבטא את פתגם־השלום הגדול: „זכויות אזרחיות".

ביום ל"א בחודש מרץ דן בית־האדונים בהחלטת בית־הנבחרים. בין האצילים נמצאו גם ליבראלים ,ואחד מהם, בארון יוסף אֶטוֶוש, יצא גם בספרות לצדד בזכות השויון, אבל רוב חברי בית־האדונים לא בקשו להיטיב מצבם האזרחי של היהודים אלא קימעא קימעא וראו בהחלטת־הסיים „להשוותם למעמדות הבלתי אצילים" ביטוי סתמי ביותר. לפיכך הציע בית־האדונים בתשובתו לבית־הנבחרים (רינונציום) לגשת לתקנות ממשיות ולהסתפק לפי־שעה בביטול „מס־הסבלנות" והחוקים המגבילים זכות היהודים לענין בחירת מקום ישיבה או מקור פרנסה וקנין־קרקעות. בית־הנבחרים שנתכוון אף הוא למעשה רק להשוואה מצומצמת הסכים להצעת הבית העליון, ובצורה זו נשלחה ההחלטה לווינא לבקורת הממשלה. כאן היה לה מזל רע. הביורוקראטיה הווינאית לא יכלה לתת תוקף להצעת־חוק, שיש בה אפילו משהו מרוח השויון „המסוכן", ומחקה ממנה כל הליבראליות שבה. מטעם הקיסר סירבה הממשלה לבטל מס הסבלנות והסכימה רק להתיר ליהודים את הישיבה בכל מקום חוץ ממקומות מכרה ההרים, ואת ההגבלות בקנין־קרקעות ובעסקי פרנסה השאירה בתקפן. החלטה קיסרית זו, שעשתה את כל התקון המכוון כמעט לאַל, עוררה מרירות בחוגי אונגאריא הליבראליים. בית־הנבחרים בקש לדחות לגמרי את ההחלטה הווינאית, אבל עסקני ישראל, שישבו בפרֶסבורג ובקיאים היו במהלך הענינים, הסכימו לקבל מתת־יד הממשלה בתקותם לויתורים אחרים מצדה במשך הימים, ובקשו מאת בית־הנבחרים לקבל את ההחלטה הווינאית, שיש בה בכל אופן משום הרחבת תחום מושבם של היהודים ותוכל לסייע לתקנת מצבם הכלכלי. ופושטי־היד קבלו את המתנה הזעומה. בפרסבורג ובערים אחרות נפתחו שערי הגטו (1842). היהודים התחילו עוברים קימעא קימעא ל„שכונות־הגויים" שהיו אסורות עליהם עד כאן, על אפם ועל חמתם של הסוחרים הנוצרים, שלא יכלו כלכל תחרות חפשית.

המאורעות של שנות 1839—40 זעזעו את הצבור הישראלי באונגאריא. המשכילים החדשים התחילו להתרחק מן האוכלוסים האדוקים במנהגיהם הישנים והלכו בדרך מוריהם — לוחמי השויון בגרמניא. כמוהם הרימו גם ההתבוללות בתקותם לנצח בדגל זה. השאיפה ל מ א ד י א ר י ו ת בשדרות־הצבור העליונות נהפכה מכלי תרבותי לכלי פוליטי. המשכילים החדשים השתדלו בכל מקום להכריז על רגשותיהם האונגאריים הלאומיים והסתגלו לעלית המאַדיאַריות שבימים ההם. „בשמחה רבה נשקיע עצמנו בלאומיות האונגארית — קראו המתבוללים בקול: —נדבר בלשונה,

נשיר את שיריה, ומתק שפתי משורריה ידביקנו אל המולדת שרכשנו לנו". אבל ככל שהרבו משכילי ישראל לוותר לטובת התרבות המאדיארית כן גדלו תביעותיהם של הלאומיים האונגארים. המנהיג המפורסם של מפלגה זו, לודוויג קושוט, היה מתנגד לשויון גמור ליהודים. בעתונו "Pesti Hirlap" הוכיח שאי־אפשר להרים את היהודים למעלת אזרחים כל זמן שלא יתקנו את דתם תקון עיקרי ולא יבטלו הלכות מאכלות אסורות וכל מה שמבדיל בין ישראל ובין הגויים. על האמאנסיפאציה הגין בחוברת מיוחדת ובמאמרים חבר בית־האדונים בפרלמנט האונגארי, הסופר אֶטוֶֹש, שראה בשויון תחבולה „לתקון הפגימות של היהודים". סדרה של כתבים לטובת השויון וכנגדו העידו, שבחוגי הצבור האונגארי התחילו מתבוננים בשאלת־היהודים. אבל כששאלה זו עמדה שוב לסדר היום בישיבות הסוערות של בית־הנבחרים בשנות 1843—44 נתגלה, שהחבה לישראל נתמעטה שם. רעיונות השויון נתנדפו באויר הלוהט של הלאומיות האונגארית. בשעת הוכוחים הנלהבים אמר ציר אחד שאף על פי שהוא בעל עיקרים דימוקרטיים אינו יכול לחוות דעתו לטובת שויון היהודים מיד, כי היהודים בעלי־ממון הם ויש להם קהלות אבטונומיות משלהם, ובכלל — עד שאנו באים לשחררם נשחרר את האומה האונגארית תחלה. אחרים דרשו שהיהודים יבררו עקרי דתם כדי להוכיח שאין דת ישראל מזקת למדינה. כת שלישית הציעה ליסד בית־מדרש לרבנים ושפת־ההוראה בו תהא אונגארית, כדי לזקק דת ישראל וגם לקרב את הרבנים ללאומיות המאדיארית. אחרי ויכוחים ממושכים דחה בית־הנבחרים (ברוב של ל"ה דעות כנגד י"ג) את ההצעה החדשה להשוות את היהודים לבלתי־אצילים. נתקבלו רק החלטות בדבר תקונים בודדים (ביטול מס הסבלנות וכיוצא בזה) כערך התקונים שהחליט בית־האדונים בשנת 1840 ולא נתאשרו בווינא בשעתם, ונוסף עליהם עוד תקון פנימי אחד: פתיחת בית מדרש למורים ולרבנים וקריאת „כנסית רבנים" כדי לשנות את חוקי ישראל „המבדילים", המפריעים התמזגות היהודים בסביבה הנוצרית.

החלטה אחרונה זו זעזעה מאד את באי־כח החרדים, והם המוני ישראל באונגאריא, שראו בזה נסיון לצרף את תקוני־הדת אל השויון החלקי ולהביא לידי התבוללות בכפיה. התחילו מחאות על־גבי מחאות. לפרסבורג באה מלאכות מאת הרבנים החרדים בהשתדלות שלא לנגוע בדת ישראל ולא להנהיג שום חדשות. רבני פרסבורג, הקיצוניים שבאדוקים, הודיעו שהיהודים חושבים רק את ארץ־ישראל לארץ מולדתם ולפיכך אין הם יכולים להתבולל בשום ארץ בבני מדינות אחרות. מתנגדי השויון שבין הלאומיים האונגארים השתמשו בהודעת הרבנים לתכליתם הם ובאו בטענה זו כנגד השויון. בהשפעת תעמולה ע או מפני התגברות

התנועה הקונסירבאטיבית בכלל, דחה בית־האדונים הפעם את כל הצעת־החוק של הבית התחתון (1844). מלחמת השויון נגמרה בתבוסה שלמה, ואפילו מס־הסבלנות המעליב נשאר בתקפו.

כשראו באי־כח הקהלות באונגאריא שעל־ידי בית־הנבחרים העלו חרס בידם, חידשו שוב את המשא ומתן שהתחילו בשנת 1842 עם הממשלה הווינאית על ביטול מס־הסבלנות בדבר־שלטון. הממשלה נתרצתה לבטל מס זה, אבל רק כנגד פדיון מסויים, בתנאי שהקהלות ישלמו בבת אחת סכום גדול לתשלום ההפסד שיצא לממשלה מביטול המס. אחרי שקלא וטריא ממושכה באו לידי גמר, ויד נציב אונגריא הארכידוכס יוסף היתה באמצע. בחדש יולי שנת 1846 יצאה פקודת הקיסר לבטל מס הסבלנות, בתנאי שבמשך חמש שנים יוכנס לאוצר המלכות סך 1.200.000 פלורינים „משיירי מס זה שלא בא לידי גוביינא". קהלות ישראל צהלו ושמחו וערכו תפלות־תודה בבתי־הכנסיות על שנגאלו משעבוד המס. אבל בחוגי בית־הנבחרים האונגארי עשה משא ומתן זה של היהודים עם ווינא רושם רע. כך נפגמו היחוסים הצבוריים על סף שנת 1848, והדבר גרם לתוצאות מעציבות בימי המהפכה האונגארית הסוערה, שהיסוד הלאומי גבר בה על האנושי.

אי בודד בים הריאקציה האוסטרית היו הגלילות האיטלקיים, שנספחו למלכות בית האבסבורג בתוקף ההלטות הקונגרס הווינאי. בלומברדיא ובווינציא ניטל מאת היהודים קימעא קימעא השויון שניתן להם בימי נאפוליון. פקודה אחרי פקודה הוציאה אותם מהנהגת הערים, ממשרות־הצבור ומכמה אומניות חפשיות. משנת 1830 ואילך חל גם על יהודי הגלילות האיטלקיים האיסור להחזיק בתי־מרקחת. לא נפגעו מן הריאקציה רק חירות־הישיבה וגם משטר הקהלות ברוחה של הסנהדרין הפאריזית. קהלות ישראל של ווינציא, פדובה, מנטובה וטריסט, שהיו להם בתי־ספר מתוקנים ורבנים משכילים, לא נתנו פתחון־פה לפוליציה להכנים ראשה בעניניהן. השכלתם היתרה של היהודים האיטלקיים לעומת הגאליציים הכריחה את הממשלה להתיחס אליהם ביתר זהירות ונימוס. ואף על פי כן עשתה הריאקציה פרי גם במקומות הללו. הצוררים הנסתרים שבצבור האיטלקי הרימו ראש. בעיר מנטובה נסה ההמון פעמים, בעטים של הסותרים הנוצרים, לפרוע פרעות בחנויות היהודים (1824, 1842) ורק שוטרים מזויינים השיבו את הסדר על מכונו.

§ 18. בת־קולה של הריפורמאציה.

תנועת הריפורמאציה בישראל, שהיתה קשורה בגרמניא קשר אמיץ במלחמת השויון, לא יכלה להתפשט באוסטריא מפני שתי סבות: מפני התנגדותם היתרה

של האוכלוסים החרדים ומפני רפיונו של הגורם המדיני בתנועה זו — השאיפה לאמאנסיפאציה. רק בשנות הארבעים באונגאריא, כשקמה תנועת השויון, קמה עמה גם בת־לויתה: ריפורמאציה כמתכונת הגרמנית, שאפילו בזעיר אנפין הפחידה את החרדים. בשאר מדינות הקיסריות לא נראתה למעשה בחיי־הצבור שום נטיה לתקוני דת, ובמקום שנעשו תקונים כאלה לא באו אלא לשפר קצת את החיצוניות של התפלה בבית־הכנסת מבלי לנגוע בעיקרי היהדות או במצוותיה.

דוגמא לתקון מתון כזה נעשתה בווינא. הקבוץ היהודי בעיר־המלוכה לא נחשב ל„קהלה" רשמית, כי הממשלה לא רצתה להרשות הסתדרות קבועה של יהודים מחוץ לתחום מושבם. אבל למעשה היו מאות המשפחות ה„נסבלות" והיושבות „ישיבה עראית" לקהלה ממש, בעלת מוסדות לדת ולצדקה עם פרנסים, גבאים ו„כלי־קודש". הנהגת הקהלה היתה בידי העשירים המיוחסים מבין התושבים הקבועים ה„נסבלים". משפחות הבאנקירים והסוחרים הגדולים שדבקו בתרבות הגרמנית — אשכולות (Eskeles), בידרמאן ואחרות — היו ראשי המדברים. כמה מהם שאפו לתקון דתי שימשוך לבית הכנסת את בני־הנעורים מישראל שהיו הולכים ומשתמדים וגם את האורחים מן הנוצרים. תקון ה„היכל" בהאמבורג בשנת 1819 עשה בווינא רושם עז והשאיל לשאיפותיהם של המתקנים צורה ממשית. נוסדה אגודת עוסקים בצרכי צבור כדי להוציא לפועל את תקון בית־הכנסת כמתכונת האמבורג. בינתיים יצאה פקודת שנת 1820 בדבר הנהגת הלשון הגרמנית בעבודת אלהים (§ 15), וחברי האגודה קוו שגם הממשלה תהא על צדם. בשנת 1823 נשמעו בבית־הכנסת בווינא הדרשות הראשונות בלשון הגרמנית. לווינא בא מקופנהאגן הרב המשכיל והנואם המצויין יצחק־נח מאנהיימר (1793—1865) והקסים לבות השומעים בדרשותיו שדרש ברוח היהדות החדשה. מכיון שבית־הכנסת הקיים לא התאים לדרישות עבודת־אלהים המחודשת הגישו חשובי ה„נסבלים", והסוחר מ. ל. בידרמאן בראשם, בקשה לשלטון העיר שירשו להם לקנות אחוזת־קרקע לבנין בית־הכנסת החדש. אבל כאן נתקלו במכשולי־הפוליציה, שאוסטריא הריאקציונית הצטיינה בהם.

לראש הפוליציה, הגרף סֶדלניצקי, נודע על־ידי מרגליו, שבווינא מתחוללת ריפורמה בהשפעת התיקונים החדשים שבברלין ובהאמבורג. בהרצאות הפוליציה הובע חשש, שמא „תכון עבודת־האלהים הישראלית החדשה ברוב פאר והדר ועל במת־הדרשנים, הפתוחה לכל מלומד שהוא, יעלה אחד מן הפילוסופים והפרושים החדשים — ולבית־הכנסת ינהרו המוני העם יותר מלבתי־תפלות הנוצרים", ובלב כמה קאתולים תתרופף האמונה. על יסוד הרצאות אלו הגיש סדלניצקי זכרון־דברים

אל הקיסר פראנץ (1824) ושם נאמר: „רוח־הזמן, המכונה ליבראליות, הֲדר, כנראה, לתוך חוגי עשירי היהודים שבעירנו. האנשים הללו, המתגאים בעשרם ובתפארת בתיהם, אינם רוצים לעבוד את אלהיהם כמקודם בבית־הכנסת שהורשה להם לפני שנים אחדות, בצד בני־אמונתם העניים האדוקים במנהגי־מורשת שלהם. רוצים הם להנהיג בווינא אותה ליטורגיא, שקצת היהודים בברלין ובהאמבורג הנהיגו בקרב בני־אמונתם, הללי־ההשכלה (פערבילדעטע), מתוך נטיה אחרי ההשקפות הפילוסופיות השולטות באוניברסיטאות שבגרמניא הצפונית בטעם הפרוטסטאנטיות. עבודת האלהים החדשה משונה הרבה ממצוות התלמוד הקדומות: הנשים אינן מתפללות במחיצה מיוחדת, הדרשות נאמרות מעל קתדרא ונגינת־עוגב מלוה את הזמרה. שינוים אלו שרוח הדיאיזמוס הנפסד מסתתר בהם מעוררות גועל נפש היהודים החרדים, ויש לחוש לפירוד חדש בישראל". הקיסר נבהל מפחד „מהומה" ודחה את השתדלות יהודי ווינא. אבל השתדלן הראשי, בידרמאן, השיג את מבוקשו בערמה. בסיוע פקיד שקיבל שכרו אירעה בלילה אחד מפולת התקרה בבית־הכנסת הישן, ולשלטון הוגד, שיש בבנין משום סכנת נפשות. וכשהשיגו בדרך זו רשיון לבנין בית־כנסת חדש בנו אותו בידרמאן וחבריו כרצונם ושינו בו סדר עבודת־אלהים מלכתחלה. את הדרשן מאנהיימר מינו למורה בבית־הספר הישראלי, ולמעשה היה לדרשן בבית־הכנסת החדש ולפרנס הרוחני של הקהלה. בשנת 1826 נתחנך הבית ומאנהיימר הכניס בו סדרים חדשים.

מאנהיימר פלס נתיב בינוני בין הקונסרוואטיביות של האדוקים ובין המחדשים הקיצונים. התקונים מתונים היו מתקוני ההיכל בהאמבורג. רק הצד החיצוני של עבודת־אלהים נתחדש. כל התפלה נאמרה בעברית ורק הדרשה בגרמנית. התפלות הלאומיות ויעודי הגאולה לא הושמטו, ורק הפיוטים נתקצרו (לאחר זמן בטלה גם תפלת „כל־נדרי" מפני הקטרוג). אפילו נעימות־הזמרה הלאומיות נשתמרו, אלא שצורתן האומנותית נתחדשה בזמרתו של החזן זולצר, מנגן בעל כשרון שנכנס לכהן בבית־הכנסת עם כניסתו של מאנהיימר. על־ידי מתינותו עלתה לו למאנהיימר להוציא לפועל את תקוניו בלי זעזועים כל שהם. מכיון שלא פגע ברגש הלאומי על־ידי ביטול הלשון העברית והיעודים המשיחיים, הצליח למשוך לתקוניו בדרך־שלום כמעט את כל בני הקהלה. לאחר זמן עלה בידו — אמנם בקצת קושי — להנהיג קונפירמאציה פומבית ל„בני־מצוה". הממשלה האוסטרית נוכחה שאין כל מהומה ולא הפריעה מעשיו של מאנהיימר. במשך ארבעים שנה (עד שנת 1865) היה מאנהיימר המנהיג הרוחני והחילוני של קהלת ווינא. בדרשותיו נגע כמה פעמים בתפקידיהם המדיניים והצבוריים של יהודי אוסטריא. גם במלחמה כנגד נוסח־השבועה המעליב, הנזכר למעלה, היה מאנהיימר רב־פעלים.

הריפורמה המתונה בווינא שימשה מופת למתקדמים שבין יהודי העיר הראשית בביהם, פראג. מן הגיטו הראשון שבאירופא ניטלה אחדותו התרבותית שמלפנים. דעת המשכילים לא היתה נוחה משלטון־הרבנות בן שלשת החברים (אבעריוריסטען־קאָללעגיום), שהיה מחזיק בדת מורשה כמו שהיא. בתחלת שנות השלשים קמה בפראג תעמולה עזה לטובת בנין היכל מתוקן כבווינא. בשנת 1836 נפתח היכל כזה ולדרשן נמנה בו מיכאל זקש, אחד מן החרדים החדשים, שעבר לאחר שנים אחדות לברלין (§ 12). חוץ מן החיצוניות המהודרה והדרוש הגרמני לא היה בהיכל זה שום חידוש. אצבע הזמן היה, שבשנת 1840 נכנס לשלטון הרבנות החכם והסופר המפורסם, אחד המשכילים הראשונים בגאליציא — שלמה יהודה ראפופורט (שי״ר), שנבחר על־ידי הקהלה ונתאשר על־ידי הממשלה. עוד קודם לכן תפש את רבנות העיר טפליץ וגליל לייטמריץ הרב ר׳ זכריה פראנקל (1832) יליד פראג, שהיה אחר־כך רב הכולל בזאכסן ומלא תפקיד חשוב של עומד בפרץ בתנועת התקונים בגרמניא. במיהרן, שהיתה בימים ההם מפורסמת בישיבותיה, שלטה־ רבנות־הגליל בניקולסבורג, ובראשה שני עמודי היהדות האדוקה — ר׳ מרדכי בנעט ור׳ נחמיה טריביטש. אבל אף כאן אנו מוצאים בסוף התקופה, כתולדה של חומרא יתרה בקיום הפקודה על דבר חובת השכלה אוניברסיטאית לרבנים, רבנים מטפוס חדש. אחד מהם היה צבי הירש פאסל בפרוסניק, חוקר בתורת המשפט בישראל ובמוסר היהדות. שמו של פאסל זכור לטוב בשביל מעשה רב אחד. בשנת 1841 רדפו שלטונות מיהרן את ה„זווגים הפסולים״ שנתרבו בישראל מפני קצבת סכום הזיווגים (§ 16). כמה מבנות ישראל שילדו בנים מזיווגים פסולים כאלה נשפטו למאסר ולעבודת־פרך, ורק השתדלותו של פאסל לפני הקיסר הועילה לפטור את הנשים העלובות מעונש.

בווינא ובביהם ובמיהרן אנו רואים איפוא תגבורת כת המתקדמים המתונים בקהלות ורפיון האדוקים, ובגאליציא מוחלפת השיטה: תנועת־התקונים רפה מאד ויד האוכלוסים האדוקים על העליונה. רבני גאליציא תלויים בחסדי ה„צדיקים״ המושלים בקהל חסידים ותומכים בכל הקהלות בידי החשוכים. בכח אותם הרבנים השתמשה הממשלה כדי להכביד אכפה על הקהלות ולהוציא מהן את המסים והארנוניות. מזמן לזמן היתה הממשלה קוראה ללבוב כנסיות של רבנים רק לשם הכרזת „חרם״ על מבריחי מס הבשר והנרות, שמצצו לשד היהודים. חובת השכלה אוניברסיטאית לרבנים היתה מעין „הלכה ואין מורין כן״, מפני שבגאליציא לא היו במציאות בעלי ידיעות תלמודיות והשכלה אוניברסיטאית כאחד. הממשלה דחתה מילוי חוק זה משעה לשעה. בשנת 1846 כלה המועד האחרון, אבל עדיין לא נמצאו רבנים בעלי השכלת־אוניברסיטה אפילו לחלק

קטן ממאות קהלות גאליציא. לפיכך לא היו גם נסיונות של תקונים דתיים. גדולי הרבנים — ר' יעקב אורנשטיין בלבוב (נפטר בשנת תקצ"ט — 1839) ור' שלמה קלוגר בברודי — עמדו על משמר המסורת הדתית כנגד „האפיקורסים החצופים". הרבנים המשכילים, כמו למשל ר' ש"י ראפאפורט הנ"ל בטארנופול ור' צבי הירש חיות בזאלקווא, היו נרדפים, אף־על־פי שהיו גאונים בתלמוד. וכשנתגלה בגאליציא רק צעיר אחד מתלמידיו של גייגר המתקנים, אברהם כהן שמו, הגיעו הדברים לידי מעשה נורא. כהן זה, חניך הישיבה והאוניברסיטה בפראג, הוזמן בשנת 1844 על־ידי חבורת מתקדמים בלבוב לרב ולדרשן. הרב החדש העיז לדרוש דרשותיו בלשון הגרמנית בקן זה של החסידות, יסד שם גימנאסיה ישראלית, חיבר ספרי־למוד, ובכלל הרביץ השכלה בשקידה יתרה בלי סיוע עקרבי הפוליציה, שהשתמש בהם הומברג, שכיר הממשלה, בשעתו. ועל מזבח קנאתו זו להשכלה נפל חלל. בשנת 1848, כשנגש כהן להוציא עתון גרמני בשם „איזראעליטישער הויזפריינד", הומת ברעל ששם לפניו רוצח־חרש בשליחותה של כת החשוכים בלבוב. גאליציא לא בגרה עדיין עד כדי להלחם מלחמה תרבותית כראוי.

ריב־מפלגות נלהב נתעורר לרגל תסיסת התקונים באונגאריא, זו ארץ הרבנות המשמרת החזקה. בראש האדוקים עמד הרב מפרסבורג ר' משה סופר (בעל „חתם סופר", נפטר בשנת ת"ר—1839), צורר ההשכלה האירופית, שכתב בצוואתו: „בספרי רמ"ד [ר' משה דסוי, הוא מנדלסון] אל תשלחו יד". קן־החסידות של הצדיק ר' משה טייטלבוים שנתבצר במחוז אויהל (תקס"ח—ת"ר, 1808—1840 לערך) שימש אף הוא מעוז כנגד ההשכלה. ואף־על־פי־כן נגה בקרן־חשכה זו אור חירות־הדעת. עוד לפני דור אחד התחיל ר' אהרן חורין שהיה יותר מחמשים שנה רב בארד (תקמ"ט—תר"ד, 1789—1844) בנסיונות של תקוני־דת. מתחלה ביטל מנהגים קלים אחדים והבלי־שוא ונסמך במעשהו כנגד ה„שולחן־ערוך" על דברי הפוסקים הראשונים וחכמי התלמוד. בגלל תקונים קלים אלו שטמוהו ורדפוהו. קנאי ארד העליבוהו בשעת דרשותיו בבית־הכנסת. והרב הכולל באופין, שחורין בקש ממנו מחסה, דרש ממנו שיחזור בו מאפיקורסותו בתעודה כתובה וחתומה. חורין מסר דינו לערכאות, וכשזכה בדין (1807) מחל לאויביו וויתר על הקנס. בשורת התקונים בהאמבורג בשנת 1818 עוררה את רוחו והוה דעתו לטובת התקונים בתשובה בשם „קנאת האמת" שנתפרסמה על־ידי אליעזר ליברמאן (§ 10). לאחר זמן דבק חורין בכת־המתקנים הקיצונית ובשנת מותו נתן את הסכמתו להחלטות כנסית הרבנים בברוינשוויג. בקונטרסיו שהוציא („אגרת אלאסף" ועוד) הרצה את שיטת־התקונים שלו, התומכת יתדותיה בעיקרי התלמוד.

תקופה חדשה בענין התקונים התחילה בשנות הארבעים, כששאלת־השויון עמדה לסדר היום. בני התקופה הזאת צירפו את תקוני־הדת אל התבוללות היהודים באונגארים. המשכילים החדשים בקשו את השויון בדרך הטמיעה בתוך האומה השלטת, ובמצוה זו החזיקו בקנאה יתרה. „אפילו בישובים הגרמנים והסלאווים שבאונגאריא— מספר אחד מבני הדור — היו מקבלים למשפחות ישראל מיניקות ואומנות מאדיאריות דוקא בכדי שיהיה התינוק קולט קולות הלשון המאדיארית בימיו הראשונים, ודביקות זו בתרבות המאדיארית שהתחילה בבית־ההורים נמשכה ביתר שאת בבתי־הספר למתחילים. בבתי־הספר הישראליים הקדישו רוב הזמן ללמוד הלשון הלאומית (האונגארית), והדברים הגיעו לידי כך שבבתי־הספר הישראליים שבפֶּשט, אראד, קאניש וערים אחרות נעשתה הלשון האונגארית ללשון־ההוראה. בחוגי המשכילים הרחיקה לשון זו את הלשון הגרמנית (הז׳רגון) שהיתה מדוברת עד כאן. החומש ושאר חלקי־המקרא וכן גם הסידור נתרגמו לאונגארית. בפשט נוסדה חברה להקנות ליהודים ידיעת הלשון המאדיארית. ואפילו בית־הכנסת נעשה בית־מדרש לתרבות המאדיארית. דרשנים מישראל הטיפו בלשון אונגארית צחה, ויש ששומעיהם לא הבינו לשון דרשותיהם״. בולמוס זה של התבוללות, שאחז את ראשי הצבור, בקשו האדוקים לרפאות בתרופות ימי־הבינים. ר׳ משה סופר השתדל לפני הממשלה לחדש כח־העונש של הרבנים ולהרשות להם להטיל קנס על העבריינים, לשומם במשמר או להציג אותם אל עמוד הקלון (קונא). הממשלה לא שמעה לבקשת חובבי האינקוויזיציה, והמתקנים שהתמרמרו על הקנאות של החרדים הרחיקו ללכת בדרישותיהם.

מנהיגם של המתקנים הקיצונים היה ליאופולד לֶף (Löw) הצעיר, חניך ישיבות מיהרן ואונגאריא, שקיבל השכלתו בליציאום שבפרסבורג, מקום מושבו של ר׳ משה סופר, ובאוניברסיטה שבפשט. בשנת 1841 נעשה לף לרב בקאניש ובשנת 1846 בעיר פאפא. כאן הלך בעקבות חורין אלא שהיה קיצוני ממנו, ותדיר נרדף על־ידי החרדים והשיב את רדיפותיהם אחור. את דרשותיו בבית־הכנסת נשא בלשון האונגארית, ובהן וכן גם בספריו רואה הוא את הדביקות בתרבות המאדיארית כתנאי מוכרח של שויון. בשיטת התקונים הדתיים הרחיק לף ללכת והתנגד אפילו למקורות־התלמוד (בספרו הגרמני ע״ד „תקוני הרבנות״, 1839), אבל למעשה לא חידש לא הוא ולא שאר המתקנים באונגאריא יותר מחידושיו חמתונים של מאנהיימר בווינא. מלחמת־הדעות העמוקה באונגאריא לא נתכנסה במסגרת התחדשות עבודת־האלהים. הנגודים בין מצדדי הישן והחדש גדולים היו בכל מקצועות החיים. ר׳ משה סופר וליאופולד לף עמדו על שתי הקצוות של התרבות, ומלחמת הדעות באונגאריא נטושה היתה בכל המערכה שבין האנטיתיזים הסוער והתיזים הקפוא.

§ 19. תחית הספרות.

התסיסה הרוחנית שקמה ביהדות האוסטרית עוררה תחיה ספרותית זמנית, ובנגוד ליהדות הגרמנית היתה זו לא תחית המחשבה העברית בלבד אלא גם תחית הלשון הלאומית. הנסיון להחיות את הלשון העברית ליצירה ספרותית חדשה שנעשה בגרמניא בתקופה הקודמת לא הצליח, וכמעט כל הספרות המדעית משנת 1815 עד שנת 1848 השתמשה בלשון הגרמנית, היא לשון הדבור של יהודי גרמניא. חזיון אחר מתגלה לעינינו באוסטריא, שרק מיעוט קטן בה דבק בתרבות הגרמנית (ובאונגאריא בתרבות המאדיארית), והאוכלוסין שמרו את ה„ז׳רגון" המדובר ואת הלשון העברית — שפת הדת והספרות. כאן זקוקה היתה הספרות החילונית החדשה להשתמש בלשון העברית, שנתחדשה ונסתגלה לנושא החדש. התחדשות כפולה זו של צורה ותוכן נעשתה בעיקרה בגליציא הנחשלה, שלא ידעה עד כאן אלא שני סוגי ספרות: פלפול רבני ומסתורין חסידותי.

בשנת תק״פ (1820) התחיל לצאת בווינא מאסף שנתי בעברית (בצירוף מאמרים בגרמנית) בשם „בכורי העתים". עורך הכרכים הראשונים היה שלום הכהן, שנסה לפני עשר שנים להחיות בגרמניא את ה„מאסף" הגוסס*). וגם כאן הוכפל הנסיון, ומחברי המאמרים חקו בהדיא את הסגנון והנושאים של ה„מאסף", ולא עוד אלא שכמה מאמרים חזרו ונדפסו משם כמו שהם. בצורה זו יכלו „בכורי־העתים" רק למלא סיפוקם של בחורים שלא בגרו כל צרכם, ולהם אמנם נועד המאסף מתחלתו. אבל לאט־לאט נשתנה טפוס ה„בכורים". במקום כתיבה סתם בפרוזה ובחרוזים התחילו לבוא מאמרים מקוריים של סופרים חדשים: חקירות בדברי־ימי־ישראל, סאטירות ודברי שירה שהעידו על תסיסת המוחות. בעריכת „בכורי העתים" השתתפו משנת תקפ״ג (1823) ואילך ראשי המשכילים בפראג — משה לנדא ויהודה ייטלש, אבל הסופרים העיקריים בני־גאליציא היו. בשנת תקצ״א (1831) פסקו „בכורי העתים" עם הכרך הי״ב, ובמקומם התחיל לצאת קובץ מדעי בשם „כרם חמד" (תקצ״ג—תר״ג 1833—1843) מתחלה בווינא ואחר־כך בפראג בעריכת החכם ש. ל. גולדנברג מגאליציא. לקובץ זה היתה צורה מיוחדה במינה: חקירות מדעיות בדברי ימי ישראל ובקורת ספרותית נערכו על־פי־רוב בצורת מכתבי־ידידות בין הסופרים, והם גדולי חכמי ישראל בגאליציא, איטליא וגרמניא. היה כאן משא־ומתן חי, לפעמים נלהב, וחילוף הדעות העיד, שבקורת העבר נקלטה לכמה מוחות ככח המשחרר משעבוד המסורת הסמויה. מבעד ללבוש החקירות המדעיות המדויקות מורגשת היתה דפיקת לב הצבור ונשמעה בת־קול של מחלוקת הדעות והכתות.

*) עיין הכרך הקודם, § 35.

במרכז תנועה ספרותית ומדעית זו עמד שלמה יְהודה ראפאפורט (שי"ר). יליד גאליציא היה (נולד בלמברג בשנת תק"נ, 1790, ומת בפראג בשנת תרכ"ז, 1867) ונתחנך ברוח המסורת התלמודית בלי השפעה חיצונית כל שהיא. כשהגדיל והיה בקי בש"ס ופוסקים הציץ ונפגע. בלבוב קיימת היתה חבורת משכילים, שהיו לומדים את התנ"ך עם ביאורו של מנדלסון והיו מעיינים בחכמות חיצוניות, וראפאפורט נכנס לחבורה זו. בשנת תקע"ו (1816) הכריז הרב הלבובי ר' יעקב אורנשטיין חרם על ראפאפורט וחבריו. ה„מנודים" הגישו קובלנא אל השלטונות, והרב הוכרח לבטל את החרם, אבל רדיפות הקנאים גרמו הפסד מרובה לראפאפורט שהיה מטופל־משפחה. באותם הימים הקשים התעמק החוקר הצעיר במקצועות הספרות העתיקה, שהיו בגאליציא אסורים בבקורת. מסקנות חקירותיו נתפרסמו בכרכים האחרונים של „בכורי־העתים", בצורת שש ביוגראפיות של „אנשי שם" בתקופת הגאונים: ר' סעדיה גאון, ר' נתן מרומי בעל ה„ערוך", רב האי גאון, הפייטן אלעזר הקליר ושני גאוני אפריקא הצפונית — רבינו חננאל ורבינו נסים. בתולדות אלו נכבשו דרכים חדשות לחקירת ספרות ימי־הבינים, שהיתה עד כאן גל של כתבים בלי סדר ובלי בחינת מוצאם ושייכותם לזמנם. ראפאפורט התחיל מחטט בגל זה בעת ובעונה אחת עם צונץ, ובנתוח היסטורי חריף הבחין אריח על גבי אריח בבנין הספרות הגאונית, העומד על גבול התלמוד והרבנות. בימים ההם היה לחקירות כאלו ערך חנוכי כללי, כי מהם למד העם ההולכים בחושך, שיש התפתחות בדברי־הימים ויצירותיהם של גדולי חכמי ישראל תלויות בזמן ובמקום וממילא ניתנו לבקורת והערכה.

מאמריו ההיסטוריים של ראפאפורט היו למאורע צבורי ולמחברם יצא מיד מוניטין. לא עברו ימים מועטים וראפאפורט הצליח, בסיוע ידידיו המשכילים, להיות לרב הגליל בטארנופול (תקצ"ח 1838), אבל נכלי החשוכים בקהלה זו הכריחו אותו לעזוב כעבור שנתים את העיר ואת גאליציא החסידותית בכלל ולהיות לרב בפראג, מקום שם דר עד יום מותו. בינתיים המשיך את פעולתו הספרותית ופרסם את מכתביו המדעיים ב„כרם חמד" שהיה בו העוזר הראשי ולפעמים גם העורך. על־פי משמרתו, משמרת רב תלמודי, וגם על־פי הכרתו הפנימית רחוק היה ראפאפורט משאיפות־התקונים של חבריו הגרמנים מסיעתו של גייגר. בעצם תנועת הריפורמאציה פרסם „תוכחת מגולה" על שם כנסית הרבנים בפראנקפורט (תר"ה, 1845) ובה גינה בדברים חריפים את מעשה הסתירה של המתקנים, וביחוד את השמטת יעודי־הגאולה מסדר התפלה. על המתכחשים לתקות שיבת־ציון מתוך חשש שמא יאשימו אותם בחוסר פאטריוטיות לארץ־מושבם דרש ראפאפורט את הפסוק של העבד הנרצע: „אהבתי את אדוני, לא אצא חפשי".

בה בשעה שראפאפורט בחן את המעשים והמאורעות שבדברי ימינו, התעמק בן־ארצו וידידו נחמן קרוכמאל (תקמ"ה — ת"ר, 1785 — 1840) בפילוסופיה היסטורית. בברודי, בזאלקווא ובטארנופול עברו חייו השקטים של הוגה־דעות זה, שבשכלו נערמה על־גבי שכבת המסורת הפילוסופיה של הרמב"ם ועליה — שיטות קאנט והגל. בתוקף נתוחו הפילוסופי נכנס קרוכמאל לפני ולפנים של ההיסטוריה הישראלית, אל תוך מסתרי שלשת אלפי שנות־ההשתלשלות של היהדות. בספרו רב־הערך „מורה נבוכי הזמן" ערך שיטה שלמה בפילוסופיה של דברי ימי ישראל בשלש תקופותיהם — הקדמונה, העתיקה ותקופת ימי־חבינים, ובכל תקופה ותקופה הבחין שלש מדרגות של התפתחות — גידול, פריחה וירידה. מבעד לערפל המיטאפיזי מבצבצת כאן מחשבה עזה לשעתה, זה הרעיון, שמושג אלהי ישראל הלאומי הולך ונעשה קימעא קימעא לאלהי־העולם, ל„רוחני מוחלט"; אור חדש האיר על דרך עליתה של האומה המדינית למדרגה עליונה של אומה רוחנית, נושאת האמת הדתית המוחלטת. בזהירות יתרה נוגע הפילוסוף מגאליציא בשאלת „תורה שבעל פה" ומוכיח את ההכרחיות ההיסטורית של מצוות מעשיות לשם גילוי ההכרה הדתית בכלל האומה. רק את הקבלה, יולדתה של החסידות, מגנה המחבר מפני קורבתה לכת־היודעים הנוצרית. כל הדעות הללו הורה קרוכמאל במשך כמה שנים בעל־פה בחוג־חברים מצומצם, לפעמים בשעת טיולים מחוץ לעיר, רחוק מעיני־החשד של חסידי זאלקווא הקנאים. מפחד הרדיפות לא פרסם את ספרו בחייו (חוץ מלקוטים אחדים ב„כרם חמד"). לפני מותו צוה לשלוח את כתביו, שנקראו בשם הכולל „אמונה צרופה", אל החכם יום־טוב ליפמאן צונץ בברלין כדי שיפרסמם, ורק בשנת תרי"א (1851) יצא לאור „מורה הנבוכים" החדש בצירוף הקדמתו של העורך צונץ.

ראפאפורט וקרוכמאל היו מרצים את דעותיהם שבכתב ושבעל־פה מבלי לפגוע בסביבתם החשוכה הצורות להם. אבל נמצאו סופרים בעלי־חצים שערכו מלחמה על סביבה זו, אמנם רובם בעילום שמותיהם. הסופר יהודה־ליב מיזס מלבוב (מת בשנת תקצ"א, 1831) יצא כנגד הרבנות והקבלה בחריפות יתרה בשני ספרים: „תכונת הרבנים", תק"פ (1820) „וקנאת האמת", תקפ"ח (1828). מיזס לא חת מפני כל ובקנאתו לאמת הטיח דברים, שנכוו מהם ראפאפורט המתון ושאר חבריו. על הצדיקים ועל החסידים המטיר חצי הסאטירה שלו יוסף פרל מטארנופול (מת בשנת תקצ"ט, 1839), אחד מאנשי־המעשה של ההשכלה, מנהל בית־ספר ישראלי, שבו הונהגה ההוראה בשפה הגרמנית. בשנת תקע"ט (1819) פרסם בעילום שמו סאטירה על החסידים והצדיקים בצורת

מכתבים כמתכונת „אגרות החשוכים" של הוטן. שם הספר „מגלה טמירין" ובו חליפת־מכתבים של חסידים תמימים; לשון המכתבים כשהיא לעצמה מביאה לידי גיחוך בסגנון ההמוני שלה, המעורב ביטויים עבריים וזרגוניים, ובמכתבים מצויירים החיים ב„חצרות" הצדיקים עם נכליהם וקטטותיהם „לשם שמים". המחבר חקה ביד־חרוצים את הסגנון החסידי, עד שהחסידים עצמם לא הרגישו תחלה בעקיצה שבדבר, והספר נתפשט ביניהם כאילו הכיל באמת אגרות קדושים. ביתר שאת הונף שוט הסאטירה על־ידי הרופא יצחק אֶרטר בברודי (מת בשנת תרי"א, 1851). בנעוריו היה אחד מן המשכילים בלבוב במחיצתו של ראפאפורט, שהרב אורנשטיין נתנם לחרם. לאחר זמן שילם ארטר לרודפיו שבעתים. בסאטירותיו השנונות, שנתפרסמו במאספים הנזכרים למעלה בתקופת־השנים תקפ"ג — תר"ה (1823 — 1845), לגלג בלי רחם על מורדי־האור שבגאליציא הרבנית והחסידית והוקיע לעיני הקהל את דלותם הרוחנית. סאטירות אלו נכתבו בלשון עברית נמלצה, שהגיעה על־ידי ארטר ליופי מאין כמוהו בתקופה הספרותית ההיא. אחרי מות המחבר נקבצו כתביו ויצאו לאור בשם „הצופה לבית ישראל" (ווינא, תרי"ח 1858).

לחבורת העמלים בתחית הספרות העברית נלוה סופר בעל־כשרון מאיטליא האוסטרית — שמואל דוד לוצאטו, שד"ל (תק"ס — תרכ"ה, 1800 — 1865), שהיה חזיון מיוחד בספרות הדור. יליד טריסט היה, ומשנת תקפ"ט (1829) ואילך הורה ספרות ישראל ותורתו בבית־המדרש לרבנים שבעיר פאדובה. לוצאטו בלה ימי־ילדותו באוירה של תקופת „השויון הראשון", ובימי בחרותו נשבה בו רוח הריאקציה האוסטרית. בסביבתו ראה בכורי ההתבוללות בצד שיירי היהדות הצרופה, שאיטליא הצטיינה בה לפנים. ובנפשו קמה מחאה עצומה כנגד רוח־הזמן, המקצץ בעצמיותה ההיסטורית של היהדות וממעט את דמותה. לוצאטו יצר והעמיק עד למסקנותיה ההגיוניות הַקיצוניות את שיטת מלחמת היהדות והיונות („האטיציזמוס" בלשונו) בדברי ימי עולם. יסוד הרגש והמוסר של היהדות, שאין שינוי חל בו עולמית, אינו יכול להשלים עם יסוד השכל והיופי של היונות, ההולך ומשתנה תדיר. סוד נצח־ישראל מונח בתמידות זו של האמתות המוסריות היסודיות שביהדות, ואוי לה לאומה זו אם רוחה ילך בארחות עקלקלות של התחכמות היונים, שהביאו לידי שכליות ריקנית. על־פי קנה־מדה זה מעריך שד"ל כל דברי ימי ישראל. אין הוא מחבב את בעלי שלטון־השכל כרמב"ם ואבן־עזרא, שהפנו את היהדות ממשעולה ההיסטורי אל דרך־המלך של דברי ימי העולם. יקרים לו בעלי־הנפש מעין ר' יהודה הלוי שהעמיקו את המחשבה הלאומית ולא השתדלו להרחיבה. עין מסתכלת לתוך פנימיותה של היהדות

ולא אל העולם הסובב — זוהי משאת נפשו של שד״ל. בז היה בגלוי לבני־דורו העסקנים, ביחוד מבין המתקנים בגרמניא, שהיו תדיר פונים כה וכה ומסגלים את דעותיהם לדרישות הסביבה הנוצרית וטעמיה. שד״ל לא סידר את רעיונותיו הלאומיים־היסטוריים בספר כמו שעשה קרוכמאל בעל שלטון השכל (אם לא נחשוב את הקונטרס „יסודי התורה״), אלא פיזר אותם במאמרי־מדע שבמאספים ובהמון מכתבים אל חבריו הסופרים וגם בשירים. בשנת תקפ״ה (1825) הוציא קובץ שירים ליריים ואֶפיים בשם „כנור נעים״, אבל אחר־כך עזב את השירה, ובעל־הנפש הפיוטית התמכר כולו לעבודה מדעית. ביחוד עסק בפירוש המקרא, בבלשנות ובתולדות ספרות ימי־הבינים. שד״ל כתב כמה חקירות מצויינות בדקדוק הלשון העברית, חיבר פירושים לכתבי־הקודש, לשירי ר׳ יהודה הלוי ולפייטנים, ובמכתביו המדעיים נגע בכל מקצועותיה של חכמת־ישראל. שד״ל היה כראפאפורט עוזר ראשי ב„כרם חמד״. בכל מקום הביא עמו את מזגו החם ואת ההתלהבות הפולמוסית, שנבעה ממצבו המשונה של הונה־דעות לאומי מקורי בתוך סופרי תקופת ההתבוללות הסוערה, הראציונאליות הקיצונית והריפורמאציה הדתית.

יותר קרוב לטפוס הרגיל של סופרי הדור היה חכם אחר באיטליא של אוסטריא — יצחק שמואל רג׳יו (יש״ר, מת בשנת תרט״ו, 1855), רב ומורה בליציאום בעיר גוריציאה. בספרו „התורה והפילוסופיא״ (תקפ״ז, 1827) הולך הוא בדרך הכבושה של עשית שלום בין האמונה ובין החקירה. מוציא הוא בצירוף פירוש את „בחינת הדת״ של אליהו דילמידינו (תקצ״ג, 1833), ו„בחינת הקבלה״ של אריה די מודינא (תרי״ב, 1852) — שניהם ספרי הראציונליסטים מן הדורות הקודמים; מתרגם הוא את התורה איטלקית ומפרש אותה ברוחו של מנדלסון — בכלל מבקש הוא לקרב את התרבות הישנה אל החדשה, שלא כשד״ל שהטעים כל ימיו את הסתירות שבין היהדות ורוח הזמן החדש.

ואף־על־פי ששונות היו דרכי הספרות העברית החדשה באוסטריא שולט היה בה, בין בצורה בין בתוכן, הכח הלאומי המושך אל המרכז, ואילו בספרותם של יהודי גרמניא בימים ההם שלט הכח הדוחה מן המרכז, כח הטמיעה.

פרק רביעי.

שיטת הלחץ ברוסיא.

§ 20. קץ מלכותו של אלכסנדר הראשון.

הריאקציה האירופית הכללית לבשה ברוסיא צורה מיוחדת במינה. אלכסנדר הראשון, שהיה לפנים ליבראל ונכנס אחר־כך לברית־הקודש של שלשת המלכים, חזר בו בסוף ימיו מחטאת נעוריו ופלס נתיב לשלטון הקשה של היושב על כסאו אחריו, ששם בסד את חייה המדיניים והצבוריים של רוסיא במשך שלשים שנה. ובמזלה של מדינה זו תלוי היה מזלה של הגדול שבקבוצי היהודים בגולה. הקונגרס הווינאי הרחיב גבולותיה של רוסיא האירופית והכנים לתוכה כמעט כל השטח של הדוכסיות הוורשאית בשם „מלכות פולין". כשני מיליונים יהודים *) הסתופפו ברצועה המערבית של מדינת רוסיא, ובאוכלוסין אלו המיוחדים במינם נעשו נסיונות מנסיונות שונים, הכל לפי הרוח העובר של השליטים באותה שעה. שלש שיטות נתחלפו בימים ההם זו אחר זו בנוגע ליהודים: א) שיטה מעורבת של אפיטרופסות ונגישות — בסוף ימיו של אלכסנדר הראשון (1815—1825); ב) שיטה של „תקון" היהודים על־ידי עבודה קשה בצבא וחנוך קסרקטי של בני־הנעורים מילדותם — שיטת הטמיעה הדתית על־ידי כפיה, שנלוו לה שעבוד ולחץ מאין כמוהם (המחצית הראשונה של ימי מלכות ניקוליי הראשון, 1826—1840); ג) שיטת התקון ה„תרבותי" של ישראל באמצעות „בתי־ספר מטעם הממשלה" וצמצום האבטונומיה של הקהלות (1840—1848). כל השיטות הללו של תקון וחנוך, בצירוף התחרשות עלילות־

---

*) הסטאטיסטיקה של אותה תקופה אינה מדוייקת, אבל קרובה היא לאמת יותר מבתקופה הקודמת, כי משנת 1816 ואילך היתה הממשלה עונשת את היהודים המשתמטים מן המפקד (ליוואנדא, קובץ החוקים ע"ד היהודים [רוסית], 87, 96, 105, 122). על־פי מקורות רשמיים קבע יוסט (נייערע געשיכטע דער איזראעליטען, חלק שני 122) את מספר היהודים ברוסיא ובפולין הרוסית למיליון אחד ושש מאות אלף, אבל הוכיח, שלדעתו מספרם האמתי גדול הרבה יותר.

הדם ורדיפות ברוח ימי־הבינים, עושות את דברי ימי יהודי רוסיא בתקופה שאנו עומדים בה לטראגדיה שאינה פוסקת.

תחלת התקופה לא נבאה כל רע. הקיסר אלכסנדר הראשון חזר מן הקונגרס הווינאי בלי מחשבות רעות על היהודים. זוכר היה את מעשי היהודים לטובת המדינה בימי מלחמת שנת 1812 וגם את הבטחתו „להיטיב את מצבם". ובאמת התחילו מיד הכנות למין תקון בסדר־השלטון של עניני היהודים. בי"ח לינואר שנת 1817 נצטוה הסנאט מטעם הקיסר להביא את כל עניני הקהלות העבריות (חוץ מדברי משפט) לפני השר א. נ. גוליצין, אשר על עניני הדתות החיצוניות, שהיה בעצה אחת עם הקיסר במדת־חסידות נוצרית ובנטיות מסתוריות. בה בשנה בחודש אוקטובר נוסד מיניסטריון משותף „לדת ולהשכלה", כסמל ביסוס ההשכלה על יסודי „החסידות הנוצרית", ואותו גוליצין נתמנה לראש המיניסטריון החדש. בפקודת היסוד נאמר, שכל „עניני היהודים הבאים לפני הסינאט והמיניסטרים" יהיו נמסרים מכאן ואילך אל ראש המיניסטריון החדש. וכך נעשתה שאלת־היהודים סניף ללשכת־הדתות, שתפסה מקום מרכזי בשלטון המדינה. יחד עם שינוי־רשות נעשה בשאלת־היהודים תקון יותר חשוב: הממשלה מצאה לנכון להתקין על־יד המיניסטריון הרוחני מועצה תמידית מנבחרי קהלות ישראל.

עוד בימי המלחמה הונח יסוד למועצה זו. בלשכה הראשית של צבא רוסיא נמצאו אז במקרה שני מורשים מאת היהודים, זוננברג ודילון *). בברוכזאל הבטיח להם אלכסנדר הראשון להיטיב מצב עמם וצוה להם לבוא אחרי תום המלחמה לפטרבורג כדי לתווך בין הממשלה ובין הקהלות. שניהם באו לפטרבורג ונעשו שתדלנים בעסקי היהודים (1816־1817). ומכיון שהכירו בעצמם שאין הם זכאים לדבר בשם כל הקהלות במדינה בקשו השתדלנים (וביחוד זוננברג) להתקין בחירות מורשים בכל הקהלות. הממשלה הסכימה לזה ובאחד הסעיפים שבהלכות המיניסטריון החדש נאמר, ש„מורשי הקהלות הישראליות נזקקים אחרי בחירתם לאישור הרוממות על־ידי המיניסטר". בסתיו של שנת 1817 קבלו כל הקהלות הגדולות פקודה מאת שרי־הפלכים לגשת לבחירת בוררים, שנים שנים לפלך. עשרים ושנים הבוררים, שנבחרו מאחד־עשר פלכים, נתכנסו לווילנא כדי לבחור מקרבם שלשה מורשים וסגנים להם (אבגוסט שנת 1818). נבחרו המורשים הקודמים זוננברג ודילון ועוד ארבעה מרייסן ומליטא. להוצאות הנבחרים בפטרבורג הובא מס מיוחד במינו: האספה הווילנאית פרסמה כרוז לקצץ את עטרות־הכסף של „הקיטלין" ולמכור אותם או שבעלי־העטרות ינדבו כסף בערך שוין. קבוץ כספים כללי לא היה כנראה לפי כחות העם שנתרושש בימי המלחמה.

*) עיין הכרך הקודם, § 49.

לא עברו ימים מועטים ובפטרבורג נפתחה הלשכה של „מלאכות עם ישראל" (דיפוטאציה), כמו שנקראו שליחי הקהלות וזוננברג הזריז בראשם. המלאכות פעלה, כולה או מקצתה, במשך שבע שנים (1818—1825), אבל חוג פעולתה לא התאים לצפיתו של הצבור העברי. לא נתקיימו תקוותיהם של השליחים, שבכל דבר הנוגע ליהודים ישאלו בעצתם. הממשלה שכחה את התקנות שהבטיחה, וכנגד זה נזכרה בסעיפים המגבילים שבחוק שנת 1804, שהגשמתם נדחתה קודם מלחמת שנת 1812. לשליחים שנמצאו בפטרבורג הוגד בערכאות שהממשלה מתכוונת לחדש פעולת החוקים החמורים, ומיד הודיעו זאת בסוד לעסקני הקהלות בערי־המדינה וגם השתדלו מצדם לפני שרים שונים לקדם פני הרעה, אבל לא תמיד הצליחו בהשתדלותם. חוץ מזה היו המורשים מגישים לפני המיניסטר גוליצין השתדלויות שונות של הקהלות וקובלנותיהן על מעשי השלטונות המקומיים. וכך נעשו המורשים ל ש ת ד ל נ י ם. בתפקיד זה פעלו קצתם, ביחוד זוננברג, בלי לאות, ויש שהיו מלאים את השרים והפקידים בבקשותיהם והרצאותיהם. השלטונות שבפטרבורג התחילו לקוץ בשתדלנות תמידית זו, שערבבה את תכניותיהם. ובמשך הזמן רפו גם ידי המורשים עצמם, שנוכחו כי אין בכחם ללכת כנגד נחשול הריאקציה הגוברת, וקצתם יצאו מפטרבורג. עם נפילת המיניסטריום של גוליצין ועלית אראקטשייב לגדולה נפלה ממילא גם המועצה הישראלית המיוחדת במינה. יורש משמרתו של גוליצין במיניסטריום־ההשכלה, ראש המשמרים ס. א. שישקוב, הגיש הרצאה אל הקיסר, שיש לבטל את מוסד המורשים היהודים, „כי כמה מקרים הוכיחו, שמציאותם של המורשים כאן (בעיר־המלוכה) לא רק מיותרת היא אלא גם מזיקה: באמתלא של שתדלנות בצרכי־צבור מאספים הם מאת היהודים כספים שלא לצורך, ואת תקנות הממשלה והצעותיה מפרסמים הם קודם זמנן". בשנת 1825 בטלה „מלאכות עם ישראל". הלך לאבוד מוסד שכוונתו רצויה היתה אלא שהמציאות קלקלה אותו, ובתנאים אחרים יכול היה לשמש מעין ביאת־כח של היהודים בעיר־המלוכה.

בהסכם לרוח השליט בתקופת „הברית הקדושה", שקדה הממשלה קודם כל לעלית־נשמה לישראל. אלכסדר הראשון ויועצו גוליצין, שניהם אחוזי מסתורין, בקשו להיות שותפים „להשגחה העליונה" ולהכניס את היהודים תחת כנפי השכינה הנוצרית. תעודה זו נטל על עצמו גוליצין, שהיה ראש „חברת־הביבליאה" הרוסית וחקה מעשי „חברת הביבליאה" האנגלית — היא אגודת המסיתים — בלונדון. בכ״ה למרק שנת 1817 יצאה פקודה מטעם הקיסר ליסד „חברת נוצרים ישראליים" לתמיכת היהודים המומרים או המיועדים להתנצר: „הוגד לנו דבר מצבם הרע של היהודים, שהיתה עליהם רוח ה׳ ונוכחו באמתותה של הנצרות וקבלו עליהם

תורתה או עומדים להדבק בעדר הרועה הטוב וגואל־הנפשות. יהודים אלו נבדלים על־ידי הדת הנוצרית מאת אחיהם הגופניים ואין להם שום מגע עמהם, ולא זה בלבד שהם מחסרים נפשם מתמיכה אלא שהם נתונים לרדיפה ולכל מיני לחץ. ומן הצד השני בתוך הנוצרים, אחיהם הרוחניים החדשים שעדיין אינם מכירים בהם, אינם מוצאים מיד מקלט מן המוכן. לפיכך, מתוך השתתפות בצערם של היהודים המתנצרים ומתוך הדרת־כבוד לבת־קול מן השמים, הקוראת לבני־ישראל מתפוצתם להכנס בברית האמונה הנוצרית, מצאנו לנכון לתקן תקנות לטובתם". וגדול היה שכרם של בעלי־תשובה הללו בעולם הזה: לכל חבורת משומדים ניתנו קרקעות־הממשלה חנם אין כסף בפלכי הדרום והצפון, והרשות בידם לבנות שם כל מיני ישובים, ערים ועיירות, וגם יש להם זכויות־אזרחים, שלטון־עצמי לעדתם והנחות מיוחדות בתשלומי המסים. כל החבורות והמושבות הללו של יהודים שקבלו עליהם את הנצרות (בנוסח היוני, הקאתולי או הלותראני) מתחברות ל„חברת נוצרים ישראליים", שהקיסר מגן לה, ובראשה ועד מיוחד בפטרבורג. פקודה זו של הקיסר העידה בסגנונה הנשגב, שהממשלה אינה מסתפקת בתכלית צנועה של תמיכה למשומדים מקריים, אלא נוטלת על עצמה תעודה גדולה של סיוע להמרות בהמון וישוב המשומדים על הקרקע במושבות מיוחסות, למופת ליהודים השקועים באמונתם הישנה. המחוקקים הפטרבורגיים ראו בדמיונם את אוכלוסי ישראל נכנסים לברית הדת הנוצרית לא רק לשם שמים אלא גם לשם משמני הארץ.

ברוח־הסתה זו שתקפה את מושלי רוסיא השתמש בא־כחה של „חברת הביבליאה" בלונדון לואי וויי (Way). אדוק היה באמונתו שגאולת ישראל באחרית הימים תבוא על־ידי הנצרות, אבל גם את עם ישראל שבהוה שעדיין לא עמד על דרך האמת כיבד כבוד רב והתמרמר על הלחץ שלוחצים את היהודים בארצות שונות שבאירופא. כשנתכנסו מלכי ברית הקודש עם שריהם ויועציהם בועידה של אאכן (חורף שנת 1818) הגיש וויי לאלכסנדר הראשון הרצאה על מצב היהודים, ובה דיבר על לב הקיסר הרוסי לתת שויון ליהודים במדינתו ולהשפיע ברוח זו גם על מלכי פרוסיא ואוסטריא. „בימי נסיעותי הממושכות בגלילות פולין לשם קבוץ ידיעות על מצב היהודים — כותב וויי — נוכחתי, שלא להנם מינתה ההשגחה שלשה מלכים נוצרים לאפוטרופסים של כמה רבבות ישראל: יש בזה משום קיום ההבטחות שניתנו לאברהם יצחק ויעקב". בכדי שהיהודים יהיו כבניו של הנוצרי, צריך להתהלך עמהם כעם בנים, כעם אזרחים שוים בחברה, צריך לשחרר את שבות־ישראל שחרור גשמי קודם שתשוחרר שחרור רוחני. והוא מבקש מאת קיסר רוסיא להיות למופת לכל

העולם. אלכסנדר מסר הרצאה זו למיניסטר החיצון שלו נֶסֶלרודה כדי שידונו עליה בקונגרס. בכ״א לנובמבר שנת 1818, במושב המיניסטרים המורשים של חמש מדינות — רוסיא, אוסטריא, פרוסיא, אנגליא, וצרפת — דנו על ההרצאה של וויי ועל הצעת „תקון החוקים האזרחים והמדיניים על דבר היהודים״ בכל אירופא כולה. מועצת הדיפלומאטים, ששאלת היהודים היתה לה טפל שבטפלים וגם לא בקשה לעשות „ענין־בית״ זה של כל ממשלה לשאלה אינטרנאציונאלית, החליטה כזאת: המועצה אינה נכנסת לדון על דעות מחבר־ההצעה, אבל מכירה היא שכוונתו רצויה בעיקרה, ומורשי אוסטריא ופרוסיא (מטרניך והארדנברג) הודיעו שהם מוכנים ומזומנים לתת בדבר מצב היהודים במדינותיהם כל הידיעות הדרושות „לבירור השאלה, שהיא ראויה להעסיק גם את העסקן המדיני ואת אוהב הבריות״. באמירה נאה זו, שאינה מטילה שום חובה, נפטרו הדיפלומאטים מן השאלה הבלתי־נעימה, שנגעו בה בקונגרס נגיעה קלה רק משום כבודו של קיסר רוסיא. ואחר־כך הוסיפה ממשלת כל ארץ וארץ מארצות הברית שחילקו ביניהן את פולין להתהלך עם „יהודיה״ כפי דרישת הפוליטיקה הריאקציונית הפנימית, בלי שום כסות־עינים של „אהבת־הבריות״.

וגם ברוסיא נמשכה פוליטיקה כזאת. הקיסר שהקשיב מחוץ לארצו בהסכמה לדברי וויי על נחיצות השויון האזרחי ליהודים הניח בארצו הכל כמו שהיה, וקוה ששאלת היהודים תפתר פתרון חלקי על פי נס — באמצעות חברת הנוצרים הישראליים. ואף־על־פי שבמשך שלש שנים לא נענתה אפילו חבורת־מומרים אחת לכרוז שנת 1817 — פשוט מפני שחבורות כאלה לא היו במציאות, ורק יחידים בודדים ומועטים המירו את דתם — הקצתה הממשלה בשנת 1820 קרקע רחב־ידים בפלך יקאטרינוסלאב בשביל המושבה של „הנוצרים הישראליים״ העתידים לבוא ומינתה לה „מפקח״ מיוחד. וכך עברו ימים ושנים: הקרקע המתין למתישבים, המפקח המתין מתוך בטלה לחוסים בצלו, והמתישבים לא באו. בשנת 1823 נתגלתה באודֶסה חבורה של שלשים ושבע משפחות „נוצרים ישראליים״ כביכול, שבקשו לעמוד על הקרקע הנזכר ולזכות בכל המתנות וההנחות, אבל אחרי חקירה ודרישה על־ידי לשכת שר רוסיא החדשה נודע הדבר, שהקופצים על פתבג המלכות אין להם תעודות המרה ושום תעודות בכלל — והמתעתעים יצאו בידים ריקניות. סוף סוף הבין גוליצין, שכל ענין ההסתה לשוא הוא והציע לאלכסנדר הראשון בשנת 1824 לבטל את „חברת הנוצרים הישראליים״, שלא היתה ולא נבראה אלא משל היתה, ואת ה„ועד המפקח״ שלה בפטרבורג. אבל הקיסר לא רצה להסתלק בגלוי מענין שהכריז עליו בשעתו בקולי קולות, והחברה בלי־חברים הוסיפה להמנות ברשימת מוסדות הממשלה עד שנת 1833.

בה בשנה קִבר ניקוליי הראשון בפקודה קצרה את הבר־מינן הזה המכונה „ועד המספקה של הנוצרים הישראליים". בידי מושל זה היו אמצעים אחרים, יותר ממשיים, כדי להכניס את היהודים בברית הדת הנוצרית — הקנטוניסטים ומוסד הקאנטוניסטים.

בה בשעה שממשלת אלכסנדר הראשון ראתה בחלומה רבבות יהודים שתנצרים נגזר עליה לראות בהקיץ את ההפך מזה — רבבות נוצרים מקבלים עליהם תורה קרובה ליהדות. בפלכי וורונזש, סאראטוב וטולא קמה תנועת שומרי־שבת ומתיהדים — דוקא בפלכים שלא היו בהם שום קהלות ישראליות ומילא לא יכלו להיות שם נסיונות־הסתה מצד היהודים לברוא כת ישראלים־נוצריים. דבר הכת החדשה של ה„מתיהדים" הגיע אל הממשלה בשנת 1817, בשעה שחבורות אכרים בפלך וורונזש פנתה אל הקיסר בקובלנא תמימה על „הרדיפות שהם סובלים מצד השלטון המקומי, הדתי והאזרחי, משום שהם מאמינים בתורת משה". מטעם הקיסר צוה גוליצין לחקור ולדרוש את הסבות שהביאו לצמיחת הכת בכדי לעכב את התפשטותה ולהחזיר את הכופרים למוטב. מאת ראש־הכומרים בוורונזש נתקבלה הרצאה כזאת: הכת צמחה בשנת 1796 (ועל־פי ידיעות מאוחרות — בשנת 1806) „על־ידי יהודים ממש" ונתפשטה בכפרים אחדים שבמחוזות בוברוב ופאבלובסק; „מהות הכת איננה עבודת־אלהים ישראלית ממש ומצטיינת רק במנהגים אחדים — בשביתת־שבת ובמילה, בקידושין ובגירושין דרך־הירות, בקבורת המתים ובכנסיות לתפלה". מספר בני־הכת הנגלים מגיע באיפרכיא עד לאלף וחמש מאות, „והנסתרים ודאי מרובים מהם". כדי לשרש את הכת מציע ראש־הכומרים כמה תחבולות מצד הכנסיה והפוליציה, ובתוכן — לגרש את איש־הצבא רוגוב, המסית ומדיח. הרצאות מעין זו הגיעו גם מפלכי טולא, אוריול וסאראטוב. כת המתיהדים נתרבתה בכפרים ובערים, בין האכרים והסוחרים. לכומרים שהטיפו להם מוסר השיבו, שהם רוצים לשוב אל הברית הישנה ו„להחזיק באמונת אבותיהם היהודים". וכששאלם שר־פלך אחד: מי מסר להם תורת ישראל — השיבו לו: „זקנה פקחית אחת וביבליאה שמה".

אלופי פטרבורג נבהלו והחליטו לתקן תקנות נמרצות כנגד התפשטות הכת. בשנת 1823 קבל ועד המיניסטרים הצעה חמורה זו של הגראף קוטשובי: את ראשי כת־המתיהדים ומדריכיה למסור לעבודת־הצבא, ומי שאינו מוכשר לצאת בצבא ינורש לסיביר; לגרש את כל היהודים מן המחוזות שנתגלתה בהם כת שומרי־שבת או מתיהדים, לעכב בכל מה שאפשר את התקרבות התושבים הנוצרים לבעלי־הכת; לאסור כל „התגלות חיצונית" של הכת, כלומר תפלה בצבור וקיום מנהגים „שאינם דומים למנהגי הנוצרים". ולבסוף, כדי לעורר רגשי בוז

אל בעלי הכת — „לכנות את שומרי־השבת בשם כת יהודית ולפרסם, שהם יהודים ממש, כי הכנוי „שומרי־שבת" או בעלי תורת־משה אינו נותן לעם מושג נכון מכת זו ואינו מעורר את גועל־הנפש, שיתעורר לכשיודע הדבר שרוצים ליהד את העם". כל התחבולות הללו ועוד כמה תחבולות־עונש מצד הכנסיה הנוצרית שהציע הסינוד „לשם ביעור הכת היהודית" נתאשרו מטעם הקיסר אלכסנדר הראשון בפקודות מפברואר וספטמבר שנת 1825. רדיפות אלו הביאו לידי תוצאות מעציבות בימי יורש כסאו: כפרים שלמים נחרבו, אלפי בני־הכת נתגרשו לסיביר ולקוקז, ואת ילדיהם נטלו מהם כדי לחנכם בדת השלטת. רבים מהם לא עמדו בנסיון ושבו אל הכנסיה הנוצרית, אבל חלק גדול מהם לא עשו זאת אלא למראית־עין ובסתר היו נאמנים לדת־הכת. היהודים נפגעו רק במקצת מן הרדיפות הללו כשהן לעצמן, כי מעט מאד היה מספר היהודים המגורשים מן הפלכים בטבורה של רוסיא, שלא היה יהודי בא לשם אלא במקרה, כסוחר או כבעל־מלאכה נוטה ללון. אבל תנועת המתיהדים השפיעה לרעה על פתרון שאלת היהודים בכלל. בחוגי רבי המלוכה שבפטרבורג, שהיו נוטים לדתיות, היו נרגזים מאד, שבני העדה הנוצרית הולכים דוקא למחנה זה שהממשלה בקשה למשוך הימנו מומרים ולא עלתה בידה; שמושבות „הנוצרים הישראליים", המוכנות ומזומנות לקבל מתנצרים, שוממות מאין יושב — וכפרים רוסיים הולכים ונחרבים ויושביהם המתיהדים גולים לסיביר. מיניסטר הדתות גוליצין בא לידי מסקנא, „שהיהודים מצווים ועומדים להכניס את כל באי עולם לברית אמונתם". כך נוצרה בפטרבורג רוח נוחה לרדיפת היהודים, מין צדוק מוסרי לגזירות, והשנים האחרונות של מלכות אלכסנדר הראשון הצטיינו בתגבורת הלחץ, שהגיע לפעמים עד לידי רדיפות בהמון.

קנאת־הדת הביאה לידי הגבלה בנוסח ימי־הבינים — איסור החזקת משרתים נוצרים בבתי יהודים. איסור זה, שהוַצע על־ידי גוליצין הרחוק משנאת ישראל, מנומק בפקודת הסינאט מיום כ״ב באפריל שנת 1820 בנטיתם המדומה של היהודים לעשות נפשות לדתם. לראיה מובאות תנועת המתיהדים בפלך וורונזש, הרצאת שר־פלך חרסון בדבר נוצרים ששרתו בבתי יהודים וקבלו מנהגי ישראל וכיוצא בזה. מטעמים אלו שנתחזקו על־ידי מגמתה הישנה של הממשלה להוציא את היהודים מתוך הכפרים, התחילו מעכבים בידי היהודים מלחכור קרקעות שיש עליהם אכרים משועבדים. בפקודות משנת 1819 והשנים שאחריה נצטוו השלטונות המקומיים לאסור את מין החכירה הנקרא בשם „קְרֶסטֶנְציא", והוא שבעל האחוזה מוסר ליהודי בחכירה את תבואת השנה והלה זכאי להשתמש בעבודת האכרים בקציר התבואה והתציר. הממשלה ראתה בכך פגיעה פלילית מצד

היהודים בזכותם היתרה של האצילים — לשלוט בנפשות משועבדים, ונטלה מאת היהודים חכירות כאלה, לרעת החוכר ולהפסדו של המשק הכפרי.

בו בזמן נגשה הממשלה לגשם את משאת־נפשה מאז — זה גירוש היהודים מן הכפרים, שכבר נגזר בחוקת שנת 1804 אלא שנדחה מפני האכזריות שבדבר, שיכול היה להביא כליה על רבבות משפחות מישראל. נשכחו כל טעמיו הנבונים של הועד היהודי, שהוכיח לקיסר בשנת 1812, כי עקירת־המונים כזו באונס ממקום למקום לא תתכן. שוב אחז בולמוס הרדיפה את השלטונות המרכזיים והמקומיים. כדי לחדש את המלחמה על יהודי־הכפרים השתמשו בסגולה הבדוקה והמנוסה מימי דֶרזשאווין. בשנת 1821, שנת־בצורת לרוסיא הלבנה, המלומדת בצרה זו שגם יהודים נפגעו ממנה, נחפזו אצילי־הארץ לגול מעל עצמם את האחריות על ירידת האכרים מנכסיהם ותלו את כל הקולר בצוארי היהודים החוכרים והפונדקים. בעלי־האחוזה הציעו לממשלה לגרש מרוסיא הלבנה את כל היהודים או לפחות לאסור להם מכירת היין בכפרים, לפי שהם הורסים את מעמד האכרים. ברוח זו חוו דעתם גם שרי־הפלך, שנשאלו על־ידי שליח מיוחד לרוסיא הלבנה, הסנאטור בארנוב. השאלה נידונה בועד הפטרבורגי לעזרת פלכי רוסיא הלבנה, ובו נשתתפו מיניסטרים אחדים ואראקטשייב הכל־יכול בתוכם. הצעת־הגזירות של האצילים נתאשרה. גם ועד המיניסטרים הסכים לו. וסופו של דבר היתה פקודת הקיסר מיום י״א באפריל שנת 1823 על שם שני שרי־הפלך ברוסיא הלבנה, שבה נצטוו: א) לאסור ליהודים בכל הכפרים שבפלכי וויטבסק ומוהיליב להחזיק חכירות, פונדקים, בתי־מרזח, אכסניות, בתי־דואר, „ואפילו לגור בהם״ (בכפרים), וכל שטרות־החכירה ממין זה נבטלים מראשון לינואר שנת 1824; ב) להוציא בשני הפלכים את היהודים מן הכפרים אל הערים עד יום ראשון לינואר שנת 1825. כשחתם אלכסנדר הראשון על פקודה זו, שהמיטה צרות רבות ורעות על אלפי משפחות, צוה בעל־פה, שועד המיניסטרים יורה להגיניראל־גוברנאטור של רוסיא הלבנה חובאנסקי „כיצד להמציא עבודה ופרנסה ליהודי הארץ במקומות־מושבותיהם החדשים״. אבל בשום תחבולות אי־אפשר היה להקל צרתם של בני־אדם שנגזרה עליהם לגלות מקנם, לצאת נקיים מנכסיהם ולהיות נעים ונדים בארץ.

כשנתקבלה הפקודה התחילו השלטונות מגרשים מיד את היהודים באכזריות קשה. עד לחודש יאנואר שנת 1824 נתגרשו מן הכפרים שבשני הפלכים יותר מעשרים אלף איש ואשה. המוני המגורשים העלובים היו מתקבצים הם ונשיהם וטפם בערים ובעיירות המלאות גם בלעדיהם. שם היו תועים ברחובות במערומיהם, צפופים לעשרות במדור אחד, מסתופפים בבתי כנסיות, ורבים מהם היו נשארים

מחוסר־דירה זמן רב בחוץ בימי הקור. נתרבו בהם חליים ומיתות (ביחוד בעיר גָוֶל). כלום היה בקרבנות־אדם אלה משום טובת־המדינה? הממשלה בעצמה השיבה על שאלה זו, אבל באיחור זמן. „ברוסיא הלבנה לא הביאו הנסיונות לידי התועלת שקוינו לה מתקנה זו (של גירוש יהודי הכפרים)" — כך נאמר במועצת הממלכה בשנת 1835. „שתים עשרה שנה עברו משעת הוצאת תקנה זו אל הפועל, אבל על־פי הידיעות שבלשכת־החוקים נתדלדלו היהודים על־ידי הגירוש ומצב האכרים לא נשתנה לטובה".

ההרס ברוסיא הלבנה לא היה אלא התחלה למלחמת המחוקק על היהודים. כמעט בעת ובעונה אחת עם פקודת הגירוש מכפרי רוסיא הלבנה נקבע (על־פי הפקודה מראשון למאי שנת 1823) „ועד לתקנת היהודים", שנכנסו לתוכו המיניסטרים לעניני־הפנים, לכספים, למשפטים, לדתות ולהשכלה. לועד ניתן תפקיד רחב־ידים: „לבקר את החוקים הקיימים על־דבר היהודים ולחוות דעתו, כיצד לעשות את מציאותם במדינה נוחה ומועילה, מה הן החובות שיש להטיל עליהם ביחס אל הממשלה — בקצור, לבאר כל מה ששייך לתקנת מצבו האזרחי של עם זה". בדברים רכים אלו נקבע תפקידו הנגלה של הועד, אבל תפקידו הנסתר, שנתגלה למעשה, מבואר בדיוק בהודאתו המאוחרה של מקור רשמי: „בשעת יסודו של הועד היהודי הוטל עליו לשקוד על ה מ ע ט ת ה י ה ו ד י ם במדינה". זו היתה, כנראה, „תקנתם האזרחית" של היהודים. הועד החדש נצטוה לסיים את עבודתו עד לראשית שנת 1824, אבל עיקר עבודתו חלה בימי מלכות ניקוליי הראשון.

בינתיים לא פסקה עבודת המכונה המחוקקת. מוסיפים היו לצמצם את מקום־ישיבתם של היהודים. כדי לשמור על גבול המדינה המערבי מפני מבריחי־מכס הוחלט (על־פי הצעת נציב פולין, הנסיך הגדול קונסטאנטין פאבלוביטש) לגרש את היהודים מן הרצועה הסמוכה לגבול. בשנת 1825 יצאו שתי פקודות להרחיק עד לחמשים וורסטאות מן הגבול את כל היהודים היושבים מחוץ לערים, חוץ מבעלי בתים וקרקעות. שוב הניעו את היושבים כבכברה תחת לתקן על גבולי המדינה שמירה מעולה. ובכדי שלא ירבו היהודים בפלכי־הגבול נאסר ליהודי חוץ־לארץ וביחוד ליהודי אוסטריא להשתקע ברוסיא (שנת 1824).

כך התיחסה הממשלה אל היהודים. וכיצד התיחס אליהם ה צ ב ו ר הרוסי של הימים ההם? תנועת ה דֶ ק א ב ר י ס ט י ם גילתה את יחס הקיצונים שבצבור הרוסי לשאלת־היהודים, יחס לא־טוב בכללו. הצבור הישראלי והצבור הרוסי מוזרים היו זה לזה. הרוסי לא הכיר כלל את חיי האוכלוסין הישראליים במחיצתם המובדלת. את הרוסי המשכיל הפחידו חיים מסוגרים הללו, חיי קדמונים, הנאחזים בסבך

מצוות ומנהגים משונים, עם חומרותיהם של הרבנים, התלהבותם של ה„צדיקים" התפעלותם של איכלוסי החסידים. בקש המשכיל הסברה בספרים ומצא אותה בכתבי הפלסתר הגרמניים והפולניים: קנאות „העם הנבחר", „מדינה בתוך מדינה" וכיוצא בזה. המושגים הרגילים הללו של תקופת הריאקציה נשקפו גם בדעות הדיקבריסטים בשאלת היהודים. ב„אמת הרוסית" של פֶּסטל, בפרק „על הלאומים היושבים ברוסיא" שאלת היהודים נחשבת כמעט לשאלה שאין לה פתרונים. המחבר מונה את סגולותיהם של היהודים שעושות אותם, לפי דעתו, ליסוד בלתי־מוכשר לחברה האזרחית. היהודים „מאוחדים באחדות יתרה מאין כמוה", יש להם „דת משלהם המבטיחה להם שהם עתידים לכבוש את כל העמים" ולפיכך „אין הם עלולים להתמזג עם שום עם בעולם"; הרבנים*) שולטים בהמון שלטון בלי מצרים; משעבדים הם את העם שעבוד רוחני, „אוסרים הם עליו קריאת כל ספרים אחרים חוץ מן התלמוד"; היהודים „מצפים לביאת המשיח שישיב אותם אל ארץ־מלכותם" ולפיכך „הם חושבים עצמם ליושבים עראיים בארץ מושבם"; מכאן — חבתם למסחר וזלזולם לעבודת־קרקע ומלאכה, ולפי שהמסחר בלבד אינו יכול לפרנס אוכלוסין מרובים הם מתירים לעצמם רמאות ואונאה המזיקות לנוצרים. פֶּסטל אינו מרגיש בחוסר־הזכויות של היהודים ולא עוד אלא שהוא רואה בהם מעמד בעל זכויות יתרות: אין הם יוצאים לצבא, יש להם בית־דין משלהם ו„זכאים הם לחנך את בניהם כאות נפשם", ונוסף לזה הם „נהנים מכל אותן הזכויות ששאר העמים הנוצרים נהנים מהן" (!). פסטל מציע לממשלת־המהפכה הבאה („השלטון העליון הזמני") שני מיני פתרון לשאלת היהודים. פתרון ראשון הוא — לבטל את „האחדות היתרה שבין היהודים המזיקה לנוצרים"; לשם זה צריך לאסוף את „גדולי הרבנים וחכמי ישראל (כנראה, שמועה שמע על הסנהדרין הפאריזית), לשמוע את חות דעתם ולתקן תקנות כדי לשרש את התבדלות הישראלית, כי „אם רוסיא אינה מגרשת את היהודים כל שכן שאסור להם לחיות באיבה עם הנוצרים". פתרון שני הוא — לגרש את היהודים בדרך כבוד, היינו „לסייע ליהודים לכונן מדינה מיוחדת ומובדלת באיזה מקום שהוא באסיא הקטנה". לתכלית זו פֶּסטל מציע: „לקבוע מקום־כנוס לעם היהודים ולתת להם חיילות לחזוק. אם כל יהודי רוסיא ופולין יתכנסו למקום אחד יעלה מספרם לשני מיליונים ויותר. להמון רב כזה המבקש לו ארץ לא יקשה להתגבר על כל המכשולים מצד הטורקים, עד שיעברו את כל טורקיא האירופית, יגיעו לטורקיא האסיאטית ושם יתפסו קרקעות כדי מספרם ויבנו להם את מדינתם

*) פסטל נתכוון, כנראה, אל ה„צדיקים" שראה אותם בעיר-מגוריו טולטשין שבפודוליא ובמקומות תחנותו של „מחנה הנגב".

היהודית המיוחדת". פסטל נטה יותר אחרי הפתרון השני*), אבל מכיר היה, „שמעשה ענקי זה זקוק לתנאים מיוחדים" ולא הטיל אותו לחובה על הממשלה הזמנית.

אילו נתגשם הפתרון הראשון של פֶּסטל (על הפתרון השני, שהוא פתרון־הזיה, אין מה לדבר) היו היהודים מקבלים מאת הממשלה הזמנית של רוסיא המשוחררת לא שויון אזרחי, אלא חוקים חמורים כמתכונת אוסטריא או פרוסיא הישנה וכמה „תקנות" המכוונות לטמיעה באונס, לביטול כל העצמיות התרבותית של היהודים וזכותם היסודית „לחנך את בניהם כאות נפשם", וגם לצמצום פעולתם הכלכלית — אולי ברוח אותה הממשלה, שהדיקבריסטים נלחמו בה... אמנם לא כל הדיקאבריסטים הסכימו לדעותיו של פֶּסטל בשאלת היהודים. בהצעת הקונסטיטוציה של מנהיג „חברת הצפון", ניקיטא מוראביוב, נאמר מתחלה, שהיהודים מקבלים זכויות מדיניות רק בתחום מושבם, אבל בנוסח שני נמחקה הגבלה זו ונקבע עיקר השויון הגמור.

§ 21. שיטת־התכוו הצבאית של ניקוליי הראשון.

מלכות ניקוליי הראשון התחילה בדיכוי מרד הדיקבריסטים על־ידי תותחים וכולה היתה נצחון כח שלטון־היחיד המזוין על תנועות־השחרור של הדור. על־דבר שויון ליהודים אי־אפשר היה כלל לדבר במדינה זו, שנעשתה מעוז לא רק כנגד דעות ריבולוציוניות אלא אפילו ליבראליות־מתונות שבכל אירופא. משטר־העריצות החדש, המלא עוז־תגרה, צריך היה ליצור בצלמו כדמותו גם שיטת־פתרון לשאלת היהודים. ורצון־הברזל של השליט היחיד יצר אף עשה שיטה כזאת.

ניקוליי הראשון מיועד היה להיות איש־מלחמה ורק על־ידי גלגול המאורעות עלה על כסא המלוכה. עד התק־־יתו לא היה לו שום ענין לשאלת־היהודים. בבחרותו נזדמן לו פעם לראות אוכלוסי ישראל בדרך־הילוכו, כשנסע בשנת 1816 על פני ארץ רוסיא לשם השתלמות בידיעותיו. ברשימות־הדרך שלו ציין הנסיך הגדול את הרושם שעשה עליו עם מוזר זה: „אכרי הגלילות הללו (רוסיא הלבנה) הולכים וכלים, היהודים הם כאן הבעלים השניים (בצד האצילים־בעלי־האחוזות), ובכל אשר יפנו ידלדלו את העם העלוב. הם כאן הכל: הם הסוחרים, הקבלנים, מחזיקי הפונדקים, בתי־הריחים והמעברות, הם בעלי־המלאכה... כעלוקות ממש הם נאחזים במקום־יניקתם ומוצצים את לשד הפלכים האומללים הללו. לפלא

*) יש משערים, שיד הדקאבריסט גריגורי פרץ היתה באמצע, הוא בנו של הקבלן המומר אברהם פרץ בפטרבורג (הכרך הקודם, § 53). גריגורי פרץ היה דורש הרבה על הצורך ליסד חברת לגאולת היהודים המפוזרים ולהושיב אותם בקרים או בארצות הקדם „כאומה בפני עצמה".

הוא, שבשנת 1812 היו נאמנים לנו ביותר וגם עזרו לנו בכל מקום שיכלו עד למסירות נפש". לחשוב לעלוקות את הסוחרים ובעלי־המלאכה והוכרי בתי־הריחים והמעברות אפשר היה רק מתוך ההשגה, שהיהודים בני־נכר הם שזה עתה באו ואינם יכולים לעסוק בשום משלח־יד בלי נזק לתושבים, והרי הם אורחים מזיקים לבעל הבית, ולפיכך קשה היה להבין עובדא זו, שנאמנים היו לרוסיא בשעת דוחקה. אחר־כך כשניקוליי הראשון נעשה לחותך גורלם של אוכלסי־ישראל לא זז מדעתו, שהם „יסוד מזיק" ואין להם מקום במדינה נוצרית. מצוה להלחם ביסוד כזה, ליטול צד הנזק שבו ולכבוש אותו בתחבולות צבאיות כראוי למשטר ממלכתי הבנוי על אפוטרופסות חמורה.

וכך נתקבלה בחוגי הממשלה תכנית מיוחדת במינה: ל„תקן" את היהודים על־ידי הטלת עבודת־הצבא לחובת גברא עליהם, שלא יהיו נפטרים הימנה במס־כסף כמו שהיה עד כאן. עבודת־הצבא צריכה היתה לפי תכנית זו למלא תפקיד של חנוך ודיסקיפלינא; הקסרקטין מיועד היה להקים דור חדש של יהודים, שנשתחררו מתכונותיהם הלאומיות, שנעשו רוסים גמורים ואולי גם מומרים. עבודה של עשרים וחמש שנה במשמעת החמורה של הימים ההם, לקיחת נערים וקטנים לצבא והרחקתם מסביבה יהודית לימים רבים — כל זה צריך לשמש אמצעי להפוך את אנשי־הצבא לרוסים ולהכין קרקע כדי לשקע את היהודים קימעא קימעא באומה השלטת ואפילו בכנסיה השלטת. היה בזה רעיון מקורי: להכחיד את הטפוס היהודי הדתי־לאומי על־ידי גיוס הדור הצעיר לצבא.

תכנית זו של שנוי צורת היהודים בדרך צבאית עלתה על דעתו של ניקוליי הראשון עוד בשנה הראשונה למלכותו. בשנת 1826 פקד הקיסר על המיניסטרים לחבר הצעה של תקנות עבודת הצבא ליהודים בשינויים מן הכלליות. לפי שתקון זה היה נוגע לגליל המערבי, שאחי הקיסר, קונסטאנטין פאבלוביטש, היה נציבו, נשלחה ההצעה אליו לווארשא. הנציב מלא ידי חבר הממשלה הוורשאית, הסינאטור נובוסילצב, לחקור את השאלה ולחבר הרצאה בנידון זה. נובוסילצב היה בעל נסיון בשלטון ובקי בחיי היהודים בגליל המערבי, ולפיכך הבין כמה גדולה סכנת המזמה הפטרבורגית. בהרצאתו הוכיח, שאם ינהיגו מיד עבודת־הצבא בישראל תתעורר בהלה בקרבם, וצריך להכין אותם לאט־לאט „למהפכה עיקרית כזו". נובוסילצב ידע נפש אוכלוסי ישראל. תיכף כשנתפשטו בתחום המושב שמועות בדבר הפקודה העומדת לצאת נזדעזע כל הישוב היהודי. קבוץ זה, שזה לא כבר נכנס למחיצתה של מדינת רוסיא, הנאמן לדתו, הרחוק ברוחו מן העם הרוסי וגם משולל זכויות־אזרח, לא יכול להשלים עם עתיד של כ״ה שנות עבודה בצבא, שתרחיק את הבנים ממורשת אבות, מלשונם, דרך־חייהם ומדותיהם ותשליך אותם לסביבה

זרה, שהיא לפעמים שוממת להם. מה שטמון היה במוח יוצרי ההצעה כתכלית של שמד מורגש היה מיד לנפש העם, ופלצות אחזתה... ראשי־הקהלות השתדלו בכל כחם לקדם פני הרעה. נשלחו שתדלנים לפטרבורג ולוורשא, נשאו ונתנו עם רבי־המלוכה, מספרים היו על־דבר נסיונות לשחד את נובוסילצב ואחרים כדי שיעמדו לימין היהודים. אבל גם עצותיהם של השרים לא יכלו לשנות רצון הקיסר. כועס היה על המתינות של הלשכות, שלא נחפזו להגשים את ההצעה החביבה עליו. הקיסר לא המתין לחוות־דעתו של נובוסילצב וצוה על המיניסטרים להכין את הפקודה על דבר חובת־הצבא של היהודים ולהגישה לפניו שיחתום עליה. והגזירה הרעה נחתמה ביום כ״ו בחודש אבגוסט לשנת 1827.

בפקודה זו נאמר שהממשלה רוצה „להשוות חובת־הצבא לכל המעמדות״ והובעה התקוה, כי „ההשכלה וההכשרה שיקנו להם היהודים בעבודת הצבא יהיו, לכשישובו אחרי כלות חוק עבודתם (חצי יובל שנים!), לתועלת למשפחותיהם ולהצלחה במעשיהם״. אבל „תקנות חובת־הצבא״ שניתנו כהוספה אל הפקודה היו ממש ההפך מ„השוואת החובה״. אילו בקשה הממשלה באמת להשוות חובת־הצבא לכל המעמדות לא היה מן הצורך להוציא תקנות מפורטות מיוחדות ליהודים במספר תשעים וחמשה סעיפים, בהוספת „הוראות״ לשלטונות האזרחיים והצבאיים. אלא די היה להודיע, שחוק־הצבא הכללי חל גם על היהודים. תחת זאת נאמר ההפך: „החוקים והתקנות הכלליים אינם חלים על היהודים״, אם יש בהם נגוד לתקנות המיוחדות (סעיף ג׳). התיחדות חובת־הצבא היהודית בולטת היתה בחלק העיקרי של התקנות. בזועה קראו במשפחות ישראל את הסעיף השמיני, האומר: „היהודים, המסורים על־ידי הקהלות בשעת הלקיחה לצבא, צריכים להיות מבני י״ב עד בני כ״ה שנה״. ובא הסעיף ע״ד והוסיף: „היהודים הקטנים, הפחותים מי״ח שנה נכנסים למוסדות העשויים לכך להכינם לעבודת הצבא״. מוסד הרקרוטים הקטנים, המכונים קאנטוניסטים, קיים היה גם לנוצרים, אלא שאצלם היו מקבלים רק בני אנשי־הצבא על־פי הכלל של אראקטשייב, שבני אנשי־הצבא שייכים לצבא. ואילו את היהודים הקטנים צוו לקחת מכל המשפחות בלי הבדל, ולא עוד אלא ששנות ההכנה לא נמנו במספר שנות העבודה, המתחילות מגיל של י״ח שנים (סעיף ד׳). נמצא שהקאנטוניסטים היהודים צריכים היו לעבוד שש שנים יתרות על כ״ה שנות־החובה. הרמת הרקרוטים הוטלה על הקהלות, שהיה עליהן לבחור לתכלית זו בכל עיר ועיר משלשה עד ששה ממונים מיוחדים, „נאמנים״. כל הקהלה היתה ערבה לרקרוטים שלה ורשאית היתה למסור לצבא על דעת הקהל את כל אחד מחבריה „בשביל תשלומי־מס שלא בזמנם, חיי־בטלה ושאר עבירות״. אם אין הקהלה ממציאה את מספר הרקרוטים

הנדרש במועדו, יכול השלטון לקחת אותם מאת הקהלה באונס. בשביל התרשלות כל שהיא היו „הנאמנים" חייבים לשלם קנס או לעבוד בעצמם בצבא. מחובת־גברא לצאת בצבא היו פטורים הסוחרים הרשומים בחבורת־הסוחרים, בעלי־המלאכה שבחבורת־האומנים, המנצחים על המכונות בפבריקאות, עובדי־אדמה, רבנים ואותם היהודים יקרי־המציאות, שסיימו חוק־למודם בבית־ספר רוסי. הפטורים מחובת־גברא היו משלמים „דמי־צבא" — אלף רובל ליוצא־צבא. יכול היה המורם לצבא לשלוח „מתנדב" במקומו, אבל בתנאי שגם המתנדב יהיה יהודי. בהוספה אל „התקנות" נפרטו הלכות קבלת הרקרוטים בלשכות המיוחדות לכך ופרטי השבעתם בבתי־הכנסת. מנהג חשבועה נהדר־איום: מלבישים את הרקרוט טלית וקיטל, כורכים לו תפלין, מעמידים אותו לפני העמוד ומשביעים אותו שבועה ארוכה ואיומה, שהוא מוכרח לאומרה בפני נרות דולקים ולקול שופר. שלטונות הצבא נצטוו למסור כל פלוגה של רקרוטים מישראל לפקיד מיוחד שישגיח עליהם עד שישולחו למקום תחנותם, וצריך להתקין להם מקום־דירה דוקא בבתי נוצרים.

„קונסטיטוציה צבאית" זו רעה היתה מכל פגעי הזמן ההוא. הכל נדהמו ממכה זו שהוכו חיי העם עם המסורת העתיקה שלו ואידיאליו הרוחניים. כל משפחה בישראל נזדעזעה ורחפה על גוזליה שעתידים להנטל מקנה. לא עבר חודש אחרי פרסום הפקודה ובפטרבורג נתקבלה הודעה רשמית, שבעיר קונסטאנטין־ישן שבוואלין „מרדו היהודים לרגל פרסום הפקודה". ראש־השוטרים בקנדורף הרצה דברים לפני ניקולויי הראשון ומיד הודיע למיניסטר־הפנים את רצונו של הקיסר, כי „בכל מקרה ממין זה ישפטו האשמים במשפט־הצבא". כנראה, סבורים היו בפטרבורג, שפרסום הפקודה הנוראה יעורר כמה מרידות בישראל והתכוננו למלחמה, אבל ההכנות למותר היו. חוץ ממאורע קונסטאנטין־ישן לא היתה בשום מקום מרידה גלויה במלכות, וגם בקונסטאנטין־ישן היתה „המרידה" מיוחדת במינה וקשה היה להסגיר מורדים כאלו לחרב משפט־הצבא. אגדת־העם מספרת, שיושבי העיר, רובם חסידים, נזדעזעו על־ידי הפקודה, גזרו תענית ואמרו סליחות ולבסוף עשו „מעשה רב": כתבו קובלנא לאלהי־ישראל והניחו את הכתב בידי אחד מבני הקהלה שמת בימים ההם כדי שהמת ימסור את הבקשה לגבוה. קובלנא תמימה זו לפני מלכותא דרקיעא על מעשי מלכותא דארעא וכל ההתעוררות של הימים ההם נראו בעיני השלטונות כמרידה. התמרמרות מעשית אי־אפשרית היתה בסביבה התמימה ורק בהפגנות דתיות בבתי־כנסיות נתגלה צער האומה הנרדפת.

כיצד נתגשמו התקנות הצבאיות בימי מלכותו של ניקולויי הראשון — על זאת מספרים לא התעודות הרשמיות שהורידו את המסך על הימים הנוראים

האלה, אלא עדים חיים ונאמנים, זכרונות העם. מכיון שתרומת הרקרוטים חובת הקהל היתה ואיש לא רצה להתנדב לצאת לצבא, נעשו פרנסי הקהל וה„נאמנים״ לדבר זה בעל כרחם לסוכני הפוליציה ולגונבי־אדם, שהרי אחראים היו בגופם ובממונם. לפני כל לקיחה לצבא היו הבחורים והנערים העומדים על הפרק בורחים על נפשם למרחקים או מסתתרים ביערות ובגיאיות. הלא כה דברי שיר־העם:

דער אוקאַז איז אראבגעקומען אויף יודישע זעלנער,
זיינען מיר זיך צולאָפען אין די פוסטע וועלדער...
אין אלע פוסטע וועלדער זיינען מיר צולאָפען,
אין פוסטע גריבער זיינען מיר פארלאָפען... אוי ווערה, אוי וועה!
(יָצְאָה גְזֵרַת הַצָּבָא לַיְהוּדִים,
הִצַּלְנוּ נַפְשֵׁנוּ בִּיעָרוֹת גַּלְמוּדִים...
בִּיעָרוֹת גַּלְמוּדִים נַפְשֵׁנוּ הִצַּלְנוּ,
לְבוֹרוֹת שִׁיחִין וּמְעָרוֹת נִפַּלְנוּ... אוֹי מֶה הָיָה לָנוּ!)

שכירי־הקהל המכונים בשם „חוטפים״ (האפער) היו רודפים אחרי הפליטים ומחפשים אותם עד שנתמלא המספר הדרוש. כשחסרו בוגרים היו נוטלים קטנים, שנקל היה לחוטפם, ולא השגיחו כלל על גילם: נוטלים היו גם נערים פחותים מי״ב שנה, משמונה שנה ומעלה, ואומרים עליהם שהם בני י״ב (תעודות־לידה מדויקות לא היו כמעט כלל בימים ההם). וגדולה היתה מדת האכזריות: היו מתנפלים בלילה ועוקרים את הילדים מזרועות אמותיהם, היו מושכים את הילדים אל הפת במרמה, היו נוחלים נפשות בפרהסיא. וכשנתפס „הרקרוט״ היו אוסרים אותו בתפיסת־הקהל המיוחדה לרקרוטים ושם היה יושב עד שעמד לבדיקה לפני ערכאות־הצבא. הקטנים שנתקבלו היו נמסרים לפקיד הממונה על המשלוח. על־פי רוב נשלחו לפלכי המזרח ולסיביריא. את הקאנטוניסטים הללו שלחו בכוונה למרחקים כדי לחנך אותם בריחוק־מקום מסביבתם הלאומית. את היוצאים לצבא ונשלחים למרחקים הספידו בני־משפחתם כמספד על המת. נפרדים היו לחצי יובל שנים, ומן הקטנים — ליותר מחצי יובל שנים, לעולם... בימי האסיף של כל שנה ושנה, עת האסף יוצאי־הצבא ושילוחיהם, היו רחובות ערי היהודים מלאים קינה והגה והי. את הקאנטוניסטים הקטנים היו מטעינים על העגלות כעגלי־מרבק ומובילים בדרך המלך. הסופר הרוסי אלכסנדר הֶרצן מספר בזכרונותיו, שפעם אחת נזדמן לו לראות בשנת 1835 בדרכו לוויאטקא חבורת קאנטוניסטים יהודים. בתחנת־הדואר, בכפר נדח אחד, פגע בפקיד־צבא הנוהג בחבורה כזאת. הֶרצן והפקיד נכנסו בשיחה:

— „את מי אתה מוביל ולאן?

— „עיניך הרואות, הרימו לצבא להקת צפיעים יהודים בני שמונה ובני עשר. אפשר שהם מיועדים לעבוד בצי — איני יודע. מתחלה נצטויתי להובילם עד פֶּרם, אחר־כך נשתנתה הפקודה והרינו הולכים לקאזאן. קבלתי אותם לפני מאה פרסאות. הפקיד שמסרם לי אומר, שהצרה גדולה: שליש מהם נשארו בדרך (והפקיד הורה באצבע כלפי קרקע). מחציתם לא יגיעו למקום־תעודתם . . .

— „וכי פרצה בהם מגפה? — שאלתי ונזדעזעתי עד היסוד בי.

— „לא, לא מגפה היא זו, מתים הם סתם כזבובים. נער יהודי דק וכחוש, שלא נסה ללוש את הרפש ברגליו עשר שעות רצופות ולאכול לחם נקודים, ומסביב פנים זרות, אין אב ואין אם ואין תפנוק — מובן הדבר, שהוא משתעל ומשתעל וסופו לקבר . . . ואתה, בן חיל! לך כנוס את הפעוטות.

„הפעוטות הובאו והוצגו במערכה. ראיתי לפני אחד המראות היותר נוראים שבחיי. ילדים עלובים! הנערים בני י״ב וי״ג עוד החזיקו מעמד כל שהוא, אבל הפעוטות בני עשר . . . אין לך מכחול שיצַיר ציור שחור כזה על הבד.

„חורים, מסונפים, נפחדים עמדו באדרות הצבא הגסות שלא לפי מדתם, צוארוניהם זקופים, ועיניהם מביטות בדכדוך ובעלבון אל אנשי הצבא המסדרים אותם בשורה ביד חזקה. שפתיהם הלבנות, עיגולים כחולים מתחת לעיניהם העידו על קדחת או צמרמורת. והילדים האמללים הללו, המחוסרים טפול והבה, ומופקרים לרוח הנושבת בלי־עיכוב מאוקינוס־הקרח, הלכו לקראת קבר. אחזתי בידו של הפקיד, אמרתי לו: „שמור־נא עליהם״ וקפצתי לתוך מרכבתי. בקשתי לבכות. הרגשתי שלא אוכל להתאפק...״.

הסופר הרוסי הגדול ראה את הקאנטוניסטים היהודים בדרכם, אבל לא ידע את הנעשה עמהם אחר־כך, במעמקי הקסרקטין שגלו לשם. סוד נורא זה נתגלה אחר־כך מפי המעונים שנשארו בחיים. חבורות הקטנים היו נמנות על גדודי הקאנטוניסטים מבני אנשי־הצבא. „ההכנה לעבודה״ התחילה מחנוך דתי בידי ה„דודים״ האומנים, שהיו משתמשים בכל מיני תחבולות להטות לב הילדים להמרה. לא היו כאן הוראות מגבוה: הכל היה תלוי בשקידת הממונים, שידעו רצון השליטים. שולחים היו את הילדים לכומרים — שידברו על לבם, אלא שדיבורים אלו לא פעלו כמעט לעולם. בקסרקטין עצמם נהגו הפקידים על־פי דרכם. ממציאים היו כל מיני עינויים. נוהגים היו בערב, לאחרי שהכל ישנו את שנתם, להעמיד את הילדים על ברכיהם ולהחזיקם במצב זה זמן רב. את המסכימים להתנצר שלחו לישון ואת המסרבים החזיקו בכריעתם כל הלילה.

עד שנפלו לארץ מחוסר־אונים. את המתעקשים הלקו בשוטים או עינו אותם בשעת התגוששות. היו מכים ומרעיבים אותם בשביל שלא רצו לאכול בשר־חזיר או מרק־כרוב מתובל בשומן חזיר. יש שהאכילום דגים מלוחים ולא נתנו להם לשתות, והילדים הנענים בצמא היו מסכימים להתנצר. רוב הילדים לא עמדו בנסיון והמירו את דתם, אבל רבים מן הקאנטוניסטים, ביחוד הגדולים שבהם, בני ט״ו־י״ח שנה, קבלו את היסורים בסבלנות של גבורים. הבחורים המוכים והפצועים, המעולפים ברעב ובצמא ובנדודי־שינה, עמדו על דעתם, שלא לבגוד בדת אבותיהם. כמה מן העקשנים הללו היו מובאים מן הקסרקטין לבית החולים ומתו שם. היו מקרים של מסירות־נפש בפומבי. בזכרון העם נשתמר ספור כזה: פעם אחת, ביום גנוסיא, ערך המפקד בקאזאן את כל הקאנטוניסטים היהודים על שפת הנהר, מקום שם עמדו הכהנים הנוצרים עטופים בטליתותיהם והכל היה מוכן לטבילה. כשניתנה הפקודה בקול, שהנערים יכנסו לתוך המים, השיבו כולם פה אחד: „נעשה ונשמע" — קפצו לתוך המים, טבלו ונשארו מתחת למים, ומשו אותם אחר־כך פגרים מתים... אבל על־פי־רוב היו הגבורים הקטנים סובלים ומתים בחשאי. גופותיהם זרועות היו בדרך למרחקים, והמגיעים לשם היו הולכים ונועים בקסרקטין שנהפכו לבתי־מאסר של אינקויזיציה. עינוי זה של י ל ד י ם ובסביבה צבאית חזיון יקר־המציאות הוא גם בדברי ימי ישראל המלומדים ביסורים.

את הרקרוטים הבוגרים, שנלקחו לצבא בגיל הנהוג של י״ח־כ״ה שנה, לא היו כופים לנצרות בתחבולות הנזכרות, אבל גם גורלם מעציב היה מאד — משעה שנתפסו בידי „החוטף" עד סוף כ״ה שנות עבודתם. את הצעירים שלא הבינו את הלשון הרוסית היו מוציאים מן „החדר" ומן הישיבה ולפעמים — גוזלים מאת האשה והילדים. מפני הנשואים המוקדמים שהיו נוהגים בימים ההם היו כמה רקרוטים בעלים בעצמם ואבות־משפחה. (וזהו אחד הטעמים שעוררו את החוטפים „הרחמנים" למסור לצבא במקום נשויים את הקטנים). פרידה לחצי יובל שנים והאפשרות הקרובה שהיוצא לצבא יתנצר או ימות היו מחריבות את המשפחה. כמה רקרוטים היו נותנים גט לנשיהם לפני צאתם לצבא כדי שלא לעגנן. ראשית שנת תקצ״ה (1834־5) פשטה השמועה בישראל, שבקרוב יצא איסור על נשואי קטנים שלא נתבגרו, אבל מי שנשא אשה עד פרסום החוק יפטר מחובת־הצבא. קמה בהלה. בכל מקום ומקום נחפזו להשיא את הנערים בני י״־ט״ו לנערות בנות גילם. במשך חדשים אחדים צצו בכל הערים מאות ואלפים של זוגות כאלה, שכל זיווגם לא נכלל לפעמים אלא במשחק אגוזים או עצמות. „בהלה" זו — זה שמה וזה זכרה בעם — של נשואים מבוהלים

שקטה לאחרי שנתפרסמה „חוקת היהודים" החדשה מיום י"ג באפריל שנת 1835, שאמנם היה בה סעיף האוסר לזכרים לשאת נשים עד שנת י"ח להייהם אבל לא היתה בה שום הנחה לנשויים מקודם. וכך הביאה הבהלה רק לידי התרבות מספר המשפחות, שנתאלמנו ונתיתמו עם לקיחת אביהן לצבא. שנות־העבודה קשות היו מאד לאנשי־הצבא מישראל: נתונים היו למכים ולמלגלגים מפני שלא ידעו לדבר רוסית ולא רצו לאכול מאכלות אסו־ות ובכלל מפני שלא היו מסוגלים לסביבה הנכריה ולמשטר הצבא. וכשנסתגל היהודי סוף־סוף לכל לא היו מעלים אותו במעלות־הצבא יותר מסגן־אופיצר, ובכדי להתעלות למדרגת אופיצר זקוק היה להמרה. יהודים שכלו שנות־עבודתם לא היו רשאים אפילו לחיות שנות־חייהם האחרונות באותם המקומות מהוץ לתחום־המושב שעבדו שם בצבא שנים רבות, ורק לאחר זמן ניתנה רשות זו „לאנשי־הצבא הניקולייבים" ולזרעם אחריהם.

כל קושי הגזרה העיק על דלת העם — בעלי־בתים הקטנים, בעלי המלאכה וסוחרים הפעוטים שלא השיגה ידם להרשם בחבורת־הסוחרים. (היו מקרים, שקבצנים היו מחזרים על הפתחים לקבץ את הסכום הדרוש ולשלם תשלומי תעודת־סוחר בכדי להנצל מן הצבא). האמידים היו נפטרים מחובת הצבא בתוקף תעודת־סוחר או על־ידי שהיו מקורבים לפרנסי הקהלות, שהיו בוחרים את השעירים לעזאזל.

§ 22. התגברות הגזירות. חוקת שנת 1835.

בכל ארצות אירופא המערבית היה תקון חובת־הצבא ליהודים בא בעקב השויון או שהשויון בא בעקב חובת־הצבא, ועל כל פנים היו לרגל חובה זו מקילים מעול החוקים המגבילים והיה בה מעין דמי־קדימה לשויון. אפילו באוסטריא המפגרת הותקנה חובת־הצבא ליהודים לכתחלה בצירוף „לפקודת הסבלנות", זה השויון המדומה. מה שאין כן ברוסיא. בעקב גזרת־הצבא הקשה נתרבו החוקים המגבילים וגבר השעבוד. את היהודים הכו בשוטים צבאיים ובעקרבים אזרחיים כאחד. באותה שנת־הפורענות, שנתפרסמה בה גזירת הרקרוטים, שלשה חדשים לאחר פרסומה, כשעדיין לא נשתתק בבתי־כנסיות קול הצמים המתפללים לאלהים להעביר את רוע הגזירה, נחתמו שתי פקודות (ב' בדצמבר שנת 1827): לגרש את היהודים מכל כפרי פלך הורודנא ומעיר קיוב. הפקודה הראשונה באה להמשיך גירוש־הכפרים שהתחיל בשנת 1823 ברוסיא הלבנה (§ 20). הנציב קונסטאנטין עורר שאלה זו ונצטוה „לעשות את הגירוש מתחלה בפלך

אורודנא בלבד" ולדחות את הגירוש „בשאר פלכי שלטונו" לשעה אחרת. הפקודה הזהירה, שלא להתחיל את הגירוש „עד כלות הלקיחה לצבא בשנה זו". כנראה, חששו להתקוממות ועיכובים. החליטו לשלוח מקודם את הבנים לצבא, ואחר־כך לגרש את האבות, לקחת את האפרוחים ולהרוס את הקן... הגירוש קיוב התחיל בשיטה חדשה, זה צמצום רצועת ה ע ר י ם, שניתנה ליהודים בתחום־המושב לגור בה. משנת 1794 ואילך היו היהודים משתקעים בקיוב בלי עיכוב, הסתדרו שם לקהלה גדולה כדת וכדין, פתחו שם את המסחר והמעשה — ופתאם בדקה הממשלה ומצאה, שהם „מזיקים למסחר העיר ולמלך אין שוה להניחם, וגם מתנגדת ישיבתם לזכויות היתרות שניתנו לעיר קיוב בזמנים שונים". הפקודה הנורא־אה לא רק אסרה על היהודים להשתקע בקיוב מלכתחלה, אלא גזרה גם על הדרים שם בקביעות לצאת משם במשך שנה אחת ועל בעלי בתים וקרקעות—לצאת במשך שנתים. מכאן ואילך הותר לבוא לקיוב רק לישיבת־ עראי — לא יותר משׁשה חדשים — לסוחרים ממדרגה א' וב' „לשווקים ולירידים" או בעסקי הספקה וקבלנות של הממשלה.

בשנת 1829 יצאה הגזירה על היהודים היושבים לחופי הים הבאלטי והים השחור. בקורלאנד ובליפלאנד נצטוו השלטונות „להמעיט מספר היהודים" שנתרבה על־ידי חדשים מקרוב באו, שלא נולדו בגלילות אלו ואין להם זכות ישיבה בהם. הקיסר אישר הצעתו של „הועד היהודי" לגרש מקורלאנד כל יהודי־חוץ אל הערים שהם נרשמים בהם; שאינם נרשמים במקום קבוע ירשמו במשך חצי שנה באיזה מקום שהוא מחוץ לגליל ומי שלא ירשם עד הזמן ההוא ימסר לצבא או — אם אינו מוכשר לצבא — ישולח לסיביריא. בה בשנה הודיע הקיסר, כי „לא טוב הדבר וגם מזיק למדינה שיהודים שאינם עובדים בצבא יושבים בניקולאייב ובסיבאסטופול", מרכזי צי־המלחמה, וצוה לגרש משם את התושבים היהודים: את בעלי הקרקעות במשך שתי שנים ואת שאין להם קרקעות—במשך שנה אחת. בשנת 1830 יצאה פקודה לגרש את היהודים מן הכפרים שבפלך קיוב... כך היו משלחים בני־אדם מן הכפרים אל הערים, מערים לערים, מפלך לפלך, כמשלוח עדרי־בקר ממקום למקום.

בעצם הטלטלה הזאת פרצה מרידת הפולנים בשנת 1830, שהשפיעה על כל גלילות־המערב. הממשלה חששה שמא יתחברו היהודים הנרדפים אל המורדים ועשתה הנחות עראיות. בחודש פברואר שנת 1831 נדחה לשלש שנים הגירוש הגמור מקיוב, מפני ששר־הפלך המקומי הציע „לשים לב אל המצב המדיני הנוכחי, כי עלולים הם (היהודים) להועיל לנו לפעמים". וקודם שעבר המועד הזה הציע שר־פלך קיוב שוב להניח את היהודים בקיוב, לפחות בשכונה

מיוחדת, „ויש תועלת בדבר, כי מפני חייהם הפשוטים והמתונים יכולים הם למכור סחורותיהם בזול, ואם יגורשו יתיקרו כמה סחורות". אבל ניקוליי הראשון דחה הצעה זו ולא הסכים אלא להאריך מועד הגירוש עד שנת 1835, כי לשנה ההיא הוכנה החוקה החדשה ליהודים. הארכות זמניות כאלו ניתנו גם ליהודים העומדים להתגרש מניקולאייב, מכפרי פלך קיוב ועוד.

משעת פרסום חוקת־הצבא שקדו בלשכות־החשאין שבפטרבורג על עיבוד „חוקה אזרחית" חדשה לישראל במקום חוקת שנת 1804 שנתישנה. העבודה עברה כמה מדרגות. ההצעה נתחברה בועד היהודי, שנקבע בשנת 1823 לשם „המעטת מספר היהודים במדינה" וחבריו היו מיניסטרים וראשי הדפארטאמנטים (§ 20). מתחלה נתחברה הצעה בת אלף ומאתים ושלשים סעיפים — שולחן־ערוך של שעבוד הנוסד על הכלל הפראי: ליהודים אסור כל מה שלא הותר בחוק בפירוש. הצעה זו הפחידה בכמותה את הממשלה עצמה והוחזרה לעיבוד שני אל ועד־המיניסטרים. בצורתה המעובדה והמקוצרה נכנסה ההצעה בשנת 1834 אל לשכת־החוקים של מועצת־הממלכה ושם דנו בה בפרטות יתרה. הצעת המיניסטרים היתה חמורה כל־כך עד שלשכת־החוקים החליטה להמתיקה. המיניסטרים (חוץ מן המיניסטר לכספים) הציעו לגרש את כל יהודי־הכפרים במשך שלש שנים. לשכת־החוקים ראתה סכנה בגירוש כזה והביאה ראיה מן הגירוש ברוסיא הלבנה (שנת 1823) „שדלדל את היהודים ולא היטיב מצב האכרים". האספה הכללית של מועצת הממלכה הסכימה לדעת הלשכה, „להוציא מן החוק דבר גירוש היהודים (מן הכפרים) לפי שקשה להגשימו ותועלתו מוטלת בספק, ואפילו במקומות שכבר נגזר בהם הגירוש אבל עוד לא יצא לפעולות מן הראוי להפסיקו". על־גבי הרצאת המועצה רשם הקיסר את החלטתו: „במקומות שכבר התחילו בגירוש אין להשיבו, אבל במקומות שעוד לא התחילו בו אל יתחילו לפי־שעה". החלטה זו הסירה את החרב החדה שהיתה מונחת על צוארם של יהודי־הכפרים.

כנגד זה לא ויתר הקיסר בענין הרחבה חלקית של תחום־המושב. לשכת־החוקים הציעה להרשות את הישיבה בפלכי־הפנים לסוחרים ממדרגה ראשונה לטובת קופת הממשלה והמסחר הגדול. באספה הכללית של מועצת הממלכה הסכים להצעה זו רק המועט (י"ג חברים), והרוב (כ"ב דעות) טענו כי אין לסור מן המנהג הקבוע „מימי פטר הגדול", שאין יהודי רשאי לבוא לפלכי רוסיא הפנימית, כי רשיון כזה „יעשה רושם רע על עמנו שהורגל על־פי מושגי אמונתו ועל־פי דעתו הכללית בדבר המדות המוסריות של היהודים להתרחק מהם ולבוז להם", ואותן ארצות־המערב שנתנו שויון ליהודיהן „אינן יכולות להיות למופת לרוסיא, כי מספר היהודים אצלנו מרובה הוא ביותר וחוץ לזה ממשלתנו ועמנו בכל סבלנותם

הדתית רחוקים הם משויון־הנפש שהאומות האחרות מתיחסות בו לעסקי הדת". בצד המלים האחרונות רשם הקיסר: „תודה לאל", ובכלל החליט: „שאלה ז נפתרה על־ידי פטר הגדול ואיני מעיז לבטל רצונו; מסכים אני לדעת כ"ב החברים". כאן נטה הקיסר אחרי הרוב במועצת־הממלכה, אבל בשאלה אחרת — בדבר הרקרוטים — התנגד נגוד גמור לדעת המועצה. לשכת־החוקים והאספה הכללית חוו דעתם בשפה רפה לטובת מילוי חלקי של השתדלות היהודים שישוו אותם בחובת־הצבא לכלל האזרחים (קהלת ווילנא השתדלה לבטל מוסד הקאנטוניסטים ובקשה שהיהודים יתקבלו לצבא בני כ"־ל"ה תחת י"ב־כ"ה), אבל הקיסר גמר אומר: „להניח כמקודם". גזירת־הרקרוטים לא ניתנה לבקורת...

הצבור הישראלי שהוכה מכה אחרי מכה ונתיסר ביסורים קשים היה כמחריש בכל שנות־הפורענות הללו. אבל השמועות שהגיעו מפטרבורג בדבר הכנת חוקה חדשה ליהודים עוררו חלק מן הקהל: מכה העתידה לבוא נוראה ממכה שכבר נהיתה, ונעשו נסיונות להסיר את היד שנשתלחה. בסוף שנת 1833 הוכנסו למועצת־הממלכה, כחומר לשאלת־היהודים, שתי הרצאות: אחת מאת קהלת ווילנא, בחתימת ששה פרנסים, והשנית — מאת הסוחר והקבלן פייגין מטשרניגוב שהיה ידוע בחוגי הממשלה. קהלת ווילנא הודיעה, שגזירות הועד ליהודים בשנים האחרונות, שהכניסו מהומה לישראל, מעוררות פחד בלבם בדבר חוקת־היהודים הכללית, שנתחברה באותו הועד ונידונה במועצת־הממלכה. בני־ווילנא מראים על אמונם של היהודים למלכות בימי מרידת פולין בשנת 1831 ומתחננים „לשים לב לאומה עלובה זו שמעלילים עליה עלילות שוא" ולשמור עליה מפני גזירות חדשות. הרצאתו של פייגין כתובה ביתר עוז. נסמך הוא על כמה מן התקנות החדשות של הממשלה ומוכיח, כי „עם ישראל נרדף לא מפני מדותיו (המוסריות) אלא מפני אמונתו". „אין היהודים מקוים להטבת מצבם על־ידי החוקה החדשה מכיון שהממשלה נגשת לענין זה מבלי לשאול ביאורים והתנצלות מפי העם, והרי מן הדין אסור להוציא אפילו משפטו של יחיד עד שיתנו לו להתנצל". טענה זו לא הועילה: נוח היה לה לממשלה לשפוט את היהודים שלא בפניהם, בלי למוד זכות ובלי עשית־משפט צדק. כמו כן לא שמה לב להשתדלות הקהלה הווילנאית: „להרשות לשלוח לעיר־המלוכה לפחות ארבעה שליחים מכל העם כדי שיציעו לממשלה את ביאוריהם בדבר תקון חדש ליהודים ויעיינו בהצעת חוקת הממשלה". באביב שנת 1835 יצא גזר־הדין: באפריל נחתמה „חוקת־היהודים" החדשה.

מגלת־שעבוד זו, שנתקיימה כמה עשרות בשנים, הכילה את ה„חוקים היסודיים" הישנים בתוספת הגבלות חדשות שיצאו אחרי שנת 1804. „התחום־

המושב" נצטמצם הרבה: ליטא ופלכי דרום־מערב בכל שטחם, רוסיא הלבנה בלי הכפרים, רוסיא הקטנה (פלכי טשרניגוב ופולטאבא) בלי כפרי־המלכות, רוסיא החדשה בלי ניקולאייב וסיבאסטופול, פלך קיוב בלי העיר קיוב, הפלכים הבאלטיים — רק לתושבים ישנים. כל רצועת־הכפרים במרחק חמשים וורסטאות מן הגבול המערבי אסורה למשתקעים מחדש. לפלכים הפנימיים מותר לבוא רק לישיבת־עראי (לששה שבועות) על־פי תעודת־מסע מיוחדה משר־הפלך ובתנאי שהבאים ילבשו מלבוש רוסי ולא מלבוש יהודי. חוץ מזה מותר לסוחרים משתי המדרגות הראשונות לבוא לערי־המלוכה ולערי־החוף וכן גם ליריד ניז'ני־נובגורוד ולשאר הירידים הגדולים לקנות ולמכור סחורות במדה מרובה. אסור להחזיק נוצרים בבתי יהודים לשימוש תדירי, מותר רק לשכור אותם לעבודות קצרות, ובתנאי שהפועלים ידורו בדירות מיוחדות. נשואים אסורים עד מלאת לחתן י״ח ולכלה—ט״ז שנה, והעוברים יענשו בעונש מאסר (על איסור זה היו עוברים בנקל מפני שרשימות הלידה והנשואין לא היו מדויקות). בכל מיני תעודות צריך להשתמש ברוסית או בלשון המקום אבל „בשום אופן לא בלשון היהודים". חובות הקהל הן להשגיח על קיום מצוות השלטון ועל תשלומי המסים והארנוניות בשעתם ובדיוק. הפרנסים נבחרים לשלש שנים מתוך בני־הקהלה היודעים קרוא וכתוב רוסית וטעונים אישור על ידי שלטון הפלך. היהודים משתתפים בבחירות להנהגת־העיר הכללית, ומי שיודעים קרוא וכתוב רוסית רשאים להבחר לחברי מועצות־הערים והמאגיסטראטים (ובשנת 1836 הוגבל מספר הנבחרים היהודים עד שליש כל הנבחרים, חוץ מווילנא, שבה הוצאו היהודים מהנהגת העיר לגמרי). אסור לבנות בתי־כנסיות סמוך לבתי־תפלה של נוצרים. בתי־הספר הרוסיים מכל המדרגות פתוחים לילדי ישראל, יאין הילדים „נאנסים להמרת דתם" (סעיף ק״ו) — הערה בלתי־מיותרת באותה תקופה שהכפיה היתה בה דבר שכיח. בשביל גאולת־הנפשות היו תקנות אחרות — בחוקת הרקרוטים, ובפירוש נאמר, שהתקנות הללו נשארות בתקפן. נמצא, שחוקת שנת 1835 לא היתה אלא שולחן־ערוך של כל החוקים הקודמים כנגד היהודים והצד החיובי היחיד שבה הוא, שהפסיקה את הגירוש מן הכפרים, שדלדל את היהודים בשנות 1804—1830.

עם פרסום החוקה הכללית לא פסקה שקדנותה של הממשלה. מבלי הפסק הסתובבה המכונה המחוקקת והעיקה יותר ויותר על אוכלוסי היהודים, ויש שנתפרצה גם לתוך חייהם הפנימיים. בעין פקוחה השגיחה הממשלה על החיים הרוחניים של היהודים. בשנת 1836 התחילו רדיפות הצנזורה על ספרי ישראל. כל ספרי הקודש — סידורים, תנ״ך, תלמוד, פוסקים, ספר

קבלה והסידות — היו נדפסים בימים ההם בבתי־דפוס אחדים (ווילנא, סלאוויטא ועוד) בהשנחת צנזורים מחמירים. אבל בבתי־ישראל היו נמצאים ספרים שנדפסו בדפוסי־פולין הישנים או בחוץ־לארץ והספרים הללו חשודים היו בעיני הממשלה: שמא יש „פסול" בדפוסים הישנים או בדפוסי חוץ־לארץ שלא עברו תחת שבט הבקורת? בכדי להקל את ההשגחה על הדפוסים החדשים ועל המהדורות חחדשות נסגרו מטעם הממשלה כל בתי־הדפוס העבריים בערים ובעיירות שונות ולא נשארו אלא שנים — בווילנא ובקיוב (בית־הדפוס שבקיוב עבר לזיטומיר) וצנזורים מיוחדים הופקדו עליהם. אחר־כך התחילה בקורת כל הספרים שבבתי־ישראל. במשך שנה אחת צריך היה להביא אל הפוליציה שבכל מקום ומקום את כל הספרים שנדפסו בזמן מן הזמנים בלי צנזורה או שהובאו מחוץ־לארץ ולמסור אותם ל„רבנים נאמנים" לבקורת, והרבנים הללו צריכים היו להניח חותם על הספרים המותרים ואת האסורים להשיב לפוליציה על מנת שישולחו למיניסטריום־הפנים. כך עברה תחת שבט הצנזורה כל הספרות העברית שנדפסה במאות הט"ז—הי"ח בלי צנזורה. מכיון שהמחברים בימי־קדם ובימי־הבינים לא יכלו להעלות על דעתם את דרישות הצנזורה הרוסית, נמצאו בכמה ספרים חשובים דברים „המתנגדים לחוקי רוסיא". כל הספרים הללו, אלפים במספר, צריך היה לשלוח לפטרבורג למשפט, ולפי שקשה היה הדבר התיר הקיסר על־פי השתדלות שרי־הפלך (בשנת 1837) „לשרוף את הספרים באשר הם שם", במעמד „פקידים נאמנים" ובתנאי שעל כל שריפה יודיעו לפטרבורג וימציאו למיניסטר הפנים אכסמפלאר אחד מכל ספר נשרף. ועדיין לא נתקררה דעתה של הצנזורה. חוששים היו, שמא יכשירו גם „הרבנים הנאמנים" כמה ספרים פסולים, ובשנת 1841 יצאה פקודה לבקר אחרי הצנזורה של הרבנים. כל הספרים שלא נתבקרו על־ידי הצנזורה בשעתם ואפילו אם הוכשרו על־ידי הרבנים צריכים היו להשלח אל ועדי הצנזורה שבווילנא ובקיוב לבקורת ושם יניחו חותם על הכשרים וישרפו את הפסולים. התחילו עגלות נושאות־ספרים נוסעות לווילנא ולקיוב, ועוד כמה שנים היתה הספרות של „עם הספר" בת שלשת אלפי שנה תפוסה במאסר הצנזורה ומצפה להכשר הפקיד הרוסי או למיתת־שריפה.

הרעיון העיקרי של הממשלה בפתרון שאלת־היהודים היה השמד. החוקים על דבר היהודים בימים ההם מלאים הלכות משומדים. נצחון הנצרות על היהדות לא היה לממשלה אלא שאלת הזמן. ואף על פי כן לא היו השלטונות עצמם מאמינים בתום־לבבם של המתנצרים. בשנת 1827 נתפרסמה החלטתו של הקיסר: „להשגיח בעין פקוחה, שהטבילה של המתנצרים תהא ביום הראשון

לשבוע דוקא וברוב עם כדי שלא יהיה מקום לחשוד, שאין ההתנצרות אלא למראית־עין". אבל לאחר זמן הוכרחו להקל את הדבר ליהודים, „המשתמטים מלהתנצר בפרהסיא", וביחוד לקאנטוניסטים „שנתרצו להתנצר" בהשפעת המסיתים שבקסרקטין. אי אפשר היה לדבר על התנצרות המעונים הללו באמת ובתמים, ולכהני הגדודים הותר להטביל את האנוסים הקטנים גם „בלי רשיון הכהונה העליונה" (1831). בפקודות מצוי היה ביטוי מצוין: „אנשי הצבא מישראל הנשארים בדתם", כלומר חבורת העקשנים שאין להם תקנה, המקלקלים שורת ההתנצרות בהמון שנקבעה מגבוה. אבל בין היהודים „בני־החורין", שלא נתלשו מסביבתם, היה השמד חזיון יקר המציאות, ואף לשוא נכתבו דיני הנחות למשומדים או המתקת העונשין לפושעים שקבלו את הנצרות*).

§ 23. השכלה מטעם הממשלה (1840—1844).

סוף סוף עיפה נפש הממשלה להורגים. הורגש הצורך לעבור משיטת האפוטרופסות של ימי הבינים לצורותיה החדשות והמשוכללות. בתוך הממשלה נמצאו אנשים (כמו, למשל, מיניסטר ההשכלה אובארוב) שהיו בקיאים בסדרי המערב ויודעים כי באוסטריא ובפרוסיא המציאו הממשלות המשמרות תחבולות כנגד ההתבוללות היהודית, שאפשר להשתמש בהן גם ברוסיא; ואף־על־פי שהתרחקה ממשלת רוסיא מן „המערב הרקוב" ונתיראה מפני תנועותיו המדיניות, נאחזה בשיירי „האבסולו־טיות הנאורה" שהיו קיימים שם עדיין בתחלת המאה התשע־עשרה. בפרוסיא משך לב השרים הרוסיים ריבוי היהודים המתבוללים והמומרים וגם נסיונות תקון־הדת, שהמסיונרים ראו מהם מהרהורי לבם. וכך הוחלט לנטות כמעשי המערב ולהשאיר לשעת־הצורך גם את העקרבים הרוסיים המקוריים.

בשנת 1840 נגשה מועצת־הממלכה שוב לדון על שאלת היהודים, והפעם מצדה העיקרי. הרצאות שרי־המדינה (ביחוד של הגנראל־גוברנאטור הקיובי ביביקוב) הוכיחו, שגם חוקת שנת 1835 אינה מועילה ל„תקן" את היהודים, כי כל הצרה היא „בקנאותם הדתית והתנכרותם" ומדות אלו אין לעקור אלא על־ידי השפעה על חייהם הפנימיים. המיניסטרים להשכלה ולעניני־הפנים, אובארוב וסטרוגאנוב הרצו בישיבות מועצת הממלכה עיקרי שיטת־התקון החדשה. מסקנת המשא־ומתן הזה היה „זכרון־הדברים" המצוין, שהגישה המועצה לניקוליי הראשון. הממשלה מודה שאין ביכולתה להלחם בחסרונותיהם של האוכלוסין היהודיים — „העדר

*) על־פי הלכות־עונשין, הוצאת שנת 1845, סעיף 157, העוברים על דיני־נפשות, שקבלו עליהם את הדת הנוצרית היונית בשעת החקירה או בשעת המשפט, עונשם מתמעט במדרגה וגם בסוג.

עבודה מועילה, עסקים פעוטים מזיקים, בטלה, התרחקות עקשנית מחיי־האזרחים הכלליים". לדעתה לא הצליחו התקונים עד כאן מפני שלא נכנסו בעובי־הקורה של ההתבדלות הישראלית, שיסודה במשטר הדת והקהלה. והשורש הפורה ראש ולענה הוא התלמוד „המדריך את היהודים לבוז לבני דתות אחרות" ומקנה להם את השאיפה למשול באומות העולם. מפני ההשפעות הנפסדות של התלמוד „היהודים חייבים לחשוב כל ארץ וארץ שהם יושבים בה למקום־שביה ולשמוע בקול שלטונם העצמי יותר מבקול הממשלה הזרה להם". מכאן — כחו וגבורתו של „הקהל", שהוא שלטון לאומי עומד ברשות עצמו. חנוך בני הנעורים נתון בידי המלמדים — „כת מורי־בית, השקועים בבערות ובאמונות טפלות", ו„בהשפעת קנאים אלו הילדים קונים לעצמם מושגים נפסדים של אי־סבלנות לאומות אחרות". לבסוף, מלבושיהם המשונים של היהודים מבדילים בינם ובין הסביבה הנוצרית. הממשלה הרוסית תקנה כמה תחבולות־הגנה בפני היהודים, אבל תועלתן אינה מרובה. תקנות־הרקרוטים לא שינו את המדות היהודיות אלא במקצת. הזירוז לעבודת־אדמה וללימוד באסכולות הרוסיות לא היה מספיק; הגירוש מן הכפרים ללא הועיל היה; „היהודים נהרסו ממעמדם, אבל גם מצב האכרים לא הוטב". „מכאן אנו למדים — מודיעה מועצת הממלכה — שהגבלות בלבד אין בהן כדי להפנות את האוכלוסין הללו לעבודה מועילה. היהודים נשאו במסירות־נפש רדיפות אכזריות באירופא המערבית ושמרו על טפוסם הלאומי מכל משמר, עד שטרחו הממשלות להעמיק ולחקור אחרי הסבות המבדילות את היהודים ממשטר־האזרחים הכללי, כדי להשפיע על הסבות הללו". מועצת־הממלכה פונה „לדוגמאות ארצות אחרות" ושוהה בחבה יתרה בתקנות הפרוסיות משנת 1797 לגלילות פולין ובשיטה האוסטרית של אסכולה מאונס. מועצת־הממלכה נתחכמה מנסיונות המערב והציעה שלש דרכים „לתקן את העם הזה תקון יסודי": א) דרך ההשפעה התרבותית — יסוד בתי־ספר להשכלה כללית בשביל ילדי ישראל, מלחמה על ה„חדר" והמלמדים, תקון הרבנות, איסור מלבוש יהודי; ב) דרך ביטול האבטונומיה — ביטול שלטון הקהל ותקון שיטת המסים המיוחדים; ג) דרך הגזירות על העומדים במרדם: להוציא מתוך האוכלוסין היהודים את שאין להם ישיבת־קבע וקנין מסוים, להגביל אותם בזכויותיהם, לקחת מהם רקרוטים הרבה ולהענישם בעונשי־פוליציה. שלש השיטות הללו עלולות להשלים זו את זו. „וכך — מסיים זכרון־הדברים — אם נתאים כל חלקי ההצעה אל הרעיון העיקרי של תקון העם היהודי ונסייע לכך גם באמצעי־כפיה, יכולים אנו לקוות שתכלית הממשלה תושג".

על יסוד הרצאה זו של מועצת הממלכה נוסד מטעם הקיסר (בכ"ז לדצמבר שנת 1840) „ועד לקביעת דרכי תקון יסודי של היהודים ברוסיא". לראש הועד

נתמנה אשר על קרקעות־המלוכה הגראף קיסלב, ולחבריו — המיניסטרים להשכלה לעניני פנים וכספים, הממונה על הסניף השני של לשכת־הקיסר בלודוב וראש הפוליציה המדינית, זו „המחלקה השלישית" האיומה, דובלט (זה האחרון היה לו תפקיד מיוחד: „להשגיח בעין פקוחה על מעשי היהודים ותחבולותיהם בשעת המשא ומתן"). הרצאות מועצת־הממלכה, שצריכה היתה לשמש תכנית לועד, נשלחו לגנראל־גוברנאטורים המערביים „בסוד, למען דעת ולדון בדבר". מלחמת־התקונים התחילה איפוא בלי התראה לאויב, בסודי־סודות ובזהירות יתרה. סדר עיבוד ההצעה בועד צריך היה להיות על־פי שלשת הסעיפים הנ״ל: מתחלה „השכלה", אחר־כך ביטול האבטונומיה ולבסוף גזירות. לסעיף הראשון הרצה מיניסטר ההשכלה אובארוב הרצאה מפורטת לפני הועד. אובארוב סיגל לעצמו את הסגנון המערבי ופתח ואמר, שממשלות אירופא סרו מדרך „הרדיפות ומעשי אונס" כאמצעי לפתרון שאלת היהודים, „וכבר הגיעה שעה זו גם לנו". „אין להשמיד עמים — אומר אובארוב — ובפרט עם זה, שדברי־ימיו החדשים מתחילות בתחתית הר גלגלתא"... המיניסטר מקוה, שאפשר לקרב את היהודים לדת־גלגלתא באמצעים אחרים: „טובי היהודים מרגישים שאחת מן הסבות העיקריות לשפלותם היא בפירושים המעוקלים למסורת הדתית שלהם, שהתלמוד השחית ומשחית את בני עמם, אבל בשום מקום אין השפעת התלמוד חזקה כמו אצלנו ובפולין. השפעה זו אפשר לסלק על־ידי השכלה, ועל הממשלה לפעול ברוח קומץ המתוקנים שבהם. תקון האסכולות היהודיות הוא שיזקק את מושגיהם הדתיים". מהו הזיקוק שנתכוון לו בעל ההרצאה נראה מן ההערה שהוא מעיר כלאחר־יד, שלא להנם היהודים המתבדלים יראים מתקונים, שהרי כלום אין דת הצלב הסמל הטהור של "אזרחות־העולם?"... אלא שדברים אלו, אומר אובארוב, לא ניתנו לאומרם בפומבי, כי „על־ידי כך יקוממו את רוב היהודים כנגד האסכולות". והתקון הוא — לפתוח בכל ערי ה„תחום" אסכולות ישראליות למתחילים להוראת הלשון הרוסית, השכלה כללית, עברית ו„דת עפ״י כתבי־הקודש". שפת־ההוראה היא הרוסית, אבל מחוסר מורים הבקיאים בלשון זו אפשר להשתמש לפי־שעה בלשון הגרמנית. מורי האסכולות הנמוכות יתמנו לפי־שעה מקרב המלמדים „הנאמנים", ולמורי האסכולות העליונות יוקחו משכילי ישראל מרוסיא וגרמניא. הועד הסכים בדרך כלל להצעת אובארוב והחליט, שבכדי להכין את האוכלוסין היהודים לקראת התקון הבא יש לשלוח מטיף לתחום־המושב, שיודיע לעם קשה־עורף זה את „כוונתה הרצויה של הממשלה". מטיף כזה הופיע — הוא היהודי הגרמני הצעיר, דוקטור מאכס ליליינטאל.

ליליינטאל היה יליד באוואריא (נולד בשנת 1815 במינכן), נתחנך באוניבר־

סיטה גרמנית והיה משכיל יהודי־גרמני טפוסי מעריץ ההתבוללות ותקוני־דת מתונים. לאחר שסיים את למודיו באוניברסיטה נקרא מאת חבורת־משכילים בריגא להיות להם למטיף בעדתם ולראש בית־הספר הישראלי בעירם — אחד משלשת בתי־הספר המתוקנים ליהודים שהיו בזמן ההוא ברוסיא (שני האחרים היו באודיסא ובקישינוב). בזמן קצר עלה בידי ליליינטאל להעלות את הלמודים העבריים והכלליים בבית־הספר לגובה הזמן החדש, עד שהמיניסטר אובארוב מלא פיו תהלתו. בית־הספר בריגא נראה בעיני המיניסטר כמופת לשאר בתי־הספר שבקש לתקן בתחום־המושב, ואת ליליינטאל מצא ראוי לכך לעמוד לימינו בתקונו. בחודש פברואר שנת 1841 נקרא ליליינטאל לפטרבורג ושוחח ארוכות וקצרות עם אובארוב. על־פי מקורות רשמיים דיבר על לב המיניסטר לאסור את כל ה„חדרים" ולהעביר את המלמדים מהוראה, ולבתי־הספר החדשים יזמין את כל המורים מגרמניא. לפי דברי ליליינטאל עצמו העיז לומר למיניסטר, שכל המניעות להשכלת היהודים יפלו ממילא אם יתן להם הקיסר שווי־זכויות, ועל זה השיב המיניסטר, שהפסיעה הראשונה צריכה להיות מצד היהודים, כדי „שימצאו חן וחסד בעיני הקיסר". אף על פי כן נטל ליליינטאל על עצמו תעודה קשה זו — להרביץ השכלה בתוך אוכלוסין משועבדים. הממשלה מלאה את ידו לנסוע על־פני תחום המושב, לחבר שם לחבורות את המשכילים הבודדים ולדבר על לב ההמונים לטובת תקון בתי־ספר כמו שעלו במחשבה.

כשיצא ליליינטאל לדרכו לא הכיר בקושי התפקיד שנטל על עצמו. היה לו להוכיח את „כוונתה הרצויה של הממשלה" לבני־אדם שהושפלו על־ידי רדיפות ממושכות והגבלות קשות למדרגת עבדים; היה לו לשדלם, שהממשלה רוצה בטובת ילדי־ישראל בשעה שברחובות נערך ציד ה„חוטפים" אחרי הילדים הללו, שנמסרו לצבא לאלפים, נשלחו למרחקים ושם נתחנכו באופן שאפילו מחציתם לא נשארו בחיים ואפילו החלק העשירי לא נשאר ביהדותו. העם התנהל לרגל הרגש התמים שלו והסביר לו את הצעד החדש של הממשלה בפשטות: מתחלה היו מנצרים את הילדים באמצעות הקסרקטין, מעתה יהיו מנצרים אותם גם באמצעות האסכולה. כשבא ליליינטאל ל ו י ל נ א (בתחלת שנת 1842) והודיע באספה רבתי דבר תכניתה של הממשלה ושל „אוהב ישראל" אובארוב, שמעו היהודים לדבריו בחשד. „הזקנים ישבו שקועים בהרהורים עמוקים — מספר ליליינ־טאל. — לבסוף פנה אלי ראש־המדברים שבהם והעמיק שאלה: „וכי מכיר אתה, אדוני הדוקטור, גם בכוונותיה של ממשלתנו? מה שהממשלה עושה כנגד כל מי שאינם שייכים לדת הנוצרית־יונית מעיד עליה, שרוצה היא שתהא במדינה רק כנסיה אחת; דואגת היא רק לעוזה והדרה ולא לטובתנו". ליליינטאל השיב.

שאדרבה ההתנגדות לתקון החדש תרגיז את הממשלה ותכריח אותה לגזור גזירות, והרי כעת יש אפשרות להוכיח לה, שאין היהודים שונאים להשכלה וראויים הם למעמד מעולה. כשנשאל ליליינטאַל, במה ידעו היהודים, שאין הממשלה מתכוונת לפגוע בדת ישראל, השיב במודעה רבה, שיתפטר ממשמרתו בשעה שירגיש מצד הממשלה כוונות נסתרות כנגד היהדות. חבורת המשכילים בווילנא תמכה בידי ליליינטאַל והוא יצא משם בבטחון שיצליח במשלחתו. אבל במינסק נכונו לו פחי־נפש. כאן, בשעת וכוחים סוערים באספה, יצאו מתנגדיו בטענות אלו: „כל זמן שהממשלה לא תתן ליהודים זכויות אזרחיות תהא להם ההשכלה לרועץ. יהודי פשוט, מחוסר־השכלה, אינו בוחל במעשה סרסור או חנוני פעוט, מוצא הוא נחמה והנאה בדתו ושמֵח בחלקו. אבל יהודי נאור ומשכיל, שאין לו היכולת לתפוס מקום נכבד במדינה, יבוא מעוצב ומרוגז לידי בעיטה בדת, ולעתיד כזה לא יחנך את בנו שום אב ישר". מתנגדי ההשכלה מטעם הממשלה במינסק לא הסתפקו בדברים של טעם: באספה וברחובות קראו אחרי ליליינטאַל מלא.

כששב ליליינטאַל לפטרבורג הגיש דין־וחשבון לאובארוב, שהוכיח למיניסטר, כי תקון בתי־הספר ענין קשה הוא אבל אינו מן הנמנעות. בכ"ב ליוני שנת 1842 יצאה פקודה לקבוע השגחת המיניסטריום על כל בתי־האולפנא ליהודים, והחדרים והישיבות בכלל. יחד עם זה נוסד בפטרבורג ועד של ארבעה רבנים לסייע לממשלה בתקון החדש. הרבנים הוזמנו כדי לתת ליהודים ערבון, שאין התקון מתכוון כלפי הדת. וליליינטאַל נשלח שוב לתחום־המושב. הפעם היה עליו לעבור בפלכי רוסיא החדשה וגלילות הדרומיים־מערביים ולהשפיע על אוכלוסי־ישראל ברוח ההוראות שניתנו לו מאת המיניסטריום. קודם נסיעתו פרסם ליליינטאַל קונטרס עברי בשם „מגיד ישועה", שבו קרא את הקהלות להענות לרצון הממשלה. במכתבים פרטיים אל עוסקים בצרכי צבור הבטיח, שתקון בתי־הספר בא לבשר כמה תקנות טובות במצבם האזרחי של היהודים. הפעם הצליח ליליינטאַל בדבריו יותר מבנסיעתו הראשונה. בקצת קהלות גדולות — ברדיטשוב, אודיסא, קישינוב — קבלו אותו בסבר פנים יפות והבטיחו לו לסייע להצלחת בתי־הספר החדשים. ליליינטאַל שב לפטרבורג מלא תקוה והשתתף שם בעבודת „ועד הרבנים" שנכנס למועצה בקיץ שנת 1843. הועד לא היה כולו רבני כשמו: רק שני רבנים היו בו — בא־כח ה„מתנגדים", הרב ר' יצחק, ראש־ישיבת וואלוזין (בנו של ר' חיים מוואלוזין), ור' מנחם מנדל מליבאַוויטש מנהיג חסידי רוסיא הלבנה. הגלילות הדרומיים־מערביים ורוסיא החדשה שלחו שני „בעלי־בתים" — את הגביר המפורסם ישראל האַלפרין מברדיטשוב ואת ראש בית־הספר היהודי באודיסא בצלאל שטרן. הרב וה„צדיק" הגינו בהתלהבות על ה„חדר", כנגד השגחת המיניסטריום שנתכוונה

להכתידו. ובאו לידי פשרה: לבלי לנגוע לפי־שעה ב„חדר" אלא לתת לאסכולה שמטעם הממשלה להתחרות עמו תחרות חפשית. הועד ערך גם תכנית של למודים עבריים באסכולות החדשות.

הממשלה לא ויתרה על כוונתה לטמע את היהודים באמצעות האסכולה החדשה, אלא שכסתה את הדבר מן היהודים. ביום י"ג נובמבר 1844 חתם הקיסר על שתי תעודות: פקודה נגלית „על חנוך בני־הנעורים מישראל" והוראה נסתרה על שם מיניסטר ההשכלה. בגלוי הוחלט ליסד אסכולות ישראליות משתי מדרגות וגם שני בתי־מדרש לרבנים להכין רבנים ומורים; באסכולות מרביצים תורה מורים יהודים ונוצרים; לגומרי שעור בית הספר מתקצר זמן העבודה בצבא; תקון בתי־הספר למקומותיהם נתון בידי „ועדי אסכולות" זמניים, שחבריהם יהודים ונוצרים. ובהוראה הנסתרת נאמר, ש„תכלית השכלת היהודים היא לקרב אותם אל הנוצרים ולשרש את דעותיהם הנפסדות המושפעות מן התלמוד"; עם פתיחת האסכולות החדשות צריך לסגור את ה„חדרים" או לשנותם קימעא, וכשיפתחו אסכולות במספר מספיק יהא הלמוד בהן חובה; למשגיחי האסכולות החדשות צריך שיתמנו נוצרים דוקא; צריך „להחמיר בנתינת תעודות־הרשאה" למלמדים מחוסרי השכלה כללית; לאחר עשרים שנה אסור לחיות מלמד או רב בלי תעודת גמר בית־המדרש לרבנים.

לא עברו ימים מועטים והנסתרות נגלו. העם חשש לאבדן האבטונומיה החנוכית שלו והתנגד למעשי הממשלה בתכסיסו הרגיל של „שב ואל תעשה". תקון האסכולות התנהל בעצלתים. בתי־הספר למתחילים ובתי־המדרש לרבנים (בווילנא ובזיטומיר) לא נפתחו אלא בשנת 1847, ובשנים הראשונות היו האסכולות הללו פחותות־הערך. עוד קודם השלמת התקון ירד ד"ר ליליינטאל מעל הבימה. בשנת 1845 התפטר פתאם ממשמרתו במיניסטריום ההשכלה ויצא מרוסיא לבלי שוב. כשנודעו לו כוונותיהם האמתיות של המושלים נוכח כמה צדקו זקני־ווילנא בחששותיהם וראה חובה לעצמו למלאות את הבטחתו שהבטיח בפומבי. מארץ זו, שהיהודי לא יכול למצוא חן בעיני ממשלתה אלא אם כן „השתחוה לצלב היוני" (דברי ליליינטאל בזכרונותיו), יצא לארץ החופש והשויון — לארצות־הברית של אמריקא הצפונית, והיה שם רב ומטיף עד מותו (בצינצינאטי, בשנת 1882).

§ 23. צמצום האבטונומיה ומזמות הממשלה.

סמוך לפרסום דבר תקון החנוך, זהו ביטול האבטונומיה החנוכית של ישראל, נגשה הממשלה להגשמת הסעיף השני שבתכסיסה—הכחדת שיירי האבטונומיה של הקהלות. ביום י"ט בדצמבר שנת 1844 יצאה הפקודה „להכנים את

היהודים בערים ובמחוזות בעול השלטון הכללי, והנהגת הקהלות תבוטל". כל תפקידי „הקהל" השלטוניים עוברים למוסדות הפוליציה, והתפקידים הכלכליים — למועצות־הערים; ועדי־קהלות נבחרים אין עוד. „תקון" זה במלואו היה מביא לידי ביטול הקהלה עצמה מחוץ לד' אמות של בית־הכנסת, אילו היתה הממשלה משוה את היהודים והנוצרים לעניני־מסים. אבל הממשלה לא רצתה להסתלק לא מחובת־הצבא המיוחדת ליהודים ולא מן המסים והארנוניות המיוחדים להם. בשביל סגולותיה הללו הוכרחה הממשלה להקל את הגזירה שנגזרה על הקהלות: נשתמרו „ממוני־הרקרוטים" וגבאי־המכס ועוזריהם הנבחרים על־ידי הקהלות. שיורים אלו של שלטון הקהל שנעשה כלי־שרת בידי הממשלה קלקלו את צורת האבטונומיה הקדומה. הקהלה ירדה מגדולתה וערכה הלאומי נפל.

לאחרי שביטלה הממשלה את הנהגת־הקהלות ככלי מחזיק „התבדלות" התחילה מטפלת בשיטת המסים המיוחדים — לא כדי לבטלה אלא להשגיח עליה השגחה מעולה, כדי שלא ישתמשו בה הקהלות לכוונות לאומיות. ביום שנתפרסמה הפקודה על־דבר ביטול ועדי־הקהלות יצאה גם „חוקת מכס־הבשר". מכס הבשר, שהיה הקהל עושה בו לפנים כאדם העושה בתוך שלו, נמסר עוד בשנת 1839 להשגחת השלטונות והנהגות־הערים. ועל־פי התקנות החדשות שלטון־הפלך מטפל בהוצאת כספי מכס־הבשר הבאים לידיו מאת החוכר, וחייב השלטון למלא מכספים אלו קודם כל את החסר לתשלום מסי הממלכה של הקהלות, אחר־כך את הוצאות האסכולות מטעם הממשלה, ההוצאות לתמיכת עבודת־האדמה בישראל והוצאות הצדקה המקומית. חוץ ממכס־הבשר הכללי, שהיה משלם כל יהודי הקונה בשר כשר, נקבעה עוד תוספת מכס מקרקעות, עסקי מסחר והכנסות. לטובת תקון אסכולות לישראל קבעה הממשלה, כמתכונת אוסטריא, מכס־הנרות (מהדלקת נרות השבת) — מס על קיום מצוה, וכולו קודש לקופת מיניסטריום ההשכלה. כך הלכה ההערכה העצמית ונהפכה, עם חורבן האבטונומיה של הקהלות, להערכה מצד השלטון, שהגדילה משא הארנוניות בחומר והכבידה אותו גם ברוח. חכירת־הבשר, ה„טקסא", נעשתה מכאן ואילך לצרעת ממארת בגוף הקהלה. חוכרי הטקסא מעשירי המקום היו שולטים בקהלות בעריצות ועושקים את דלת העם. אף כאן הביא הלחץ לידי קלקלה מוסרית.

בכל התחכמותה של הממשלה להפסיק את הרדיפות לימי הגשמת התקונים החנוכיים, בכדי שלא להגביר את החשד של האוכלוסין היהודיים — לא יכלה להתאפק הרבה. הסעיף השלישי של תכנית הועד היהודי — השפעה על פעולתם הכלכלית של היהודים על־ידי גזירות — דרש תפקידו ובקע ועלה ממסתרי הלשכות אל תוך החיים קודם שהדבר נוח היה מפני דרכי שלום. ביום כ' באפריל שנת

1843, בעצם מעשה תקון האסכולות, יצאה פתאום פקודה קצרה, בצורת פסק־דין של הקיסר שרשם בכתב־ידו על הרצאת ועד המיניסטרים בזה הלשון: „את כל היהודים היושבים ברצועת חמשים הפרסאות לאורך הגבול הפרוסי והאוסטרי לגרש אל הפלכים הפנימיים, ומי שיש לו קרקעות ימכרם במשך שתי שנים, ולמלאות את זאת בלי שום תירוצים". כשקבל הסנאט פקודה חמורה זו עמד ותהה: אם זהו אישור הפקודה הישנה של גירוש היהודים מן הכפרים שעל הגבול, או שזהו חוק חדש־לגרש את היהודים מכל מושבותיהם על הגבול ואפילו מתוך הערים והעיירות? על־פי הביטויים החריפים של החלטת הקיסר הורה הסינט להלכה, שהמכוון הוא גירוש שלם ומוחלט, והקיסר הסכים לפשט זה, אלא שדחה גירוש בעלי־הקרקעות עוד לשתי שנים, ולנדרסים ממעמדם הובטחו פטורין זמניים מתשלומי־מסים. הפורענות החדשה, שהתחוללה על ראשי אלפי משפחות בכמה ערים ועיירות (בעיקר בפלך קובנא־ווילנא, על גבול פרוסיא), עוררה צעקת־זעה ברצועת הגבול וגם מעבר לגבול. הפוליציה דרשה מאת המגורשים, שיגידו להיכן הם יוצאים לגור, אבל תשע־עשרה קהלות סרבו למלאות דרישה זו וטענו, שלא יעזבו את בתיהם וקברות אבותיהם ואבות־אבותיהם וכאן ישארו עד שיוציאו אותם בזרוע. דעת־הקהל במערב התמרמרה. בעתונים צרפתיים, גרמניים ואנגליים נתפרסמו מאמרים חריפים בדבר מעשי „ספרד החדשה". אחדות מקהלות־ישראל שבגרמניא שלחו אגרות לממשלת רוסיא בבקשה להעביר רוע הגזירה. היו גם נסיונות של השפעה דיפלומאטית. כשהיה ניקוליי הראשון באנגליא בקשו אותו אחדים משרי אנגליא להקל גורלם של היהודים. אף על פי כן לא היתה הממשלה מוותרת אלמלא נתברר, שאין למלאות דבר הפקודה למעשה אלא אם כן ערים שלמות יהיו לשמה ונמצאת המדינה מפסידה. הגזירה לא נתבטלה, אבל הממשלה לא עמדה על דעתה שתצא לפועל.

בינתיים היה „הועד ליהודים" נושא ונותן עם הגנראל־גוברנאטורים, כיצד להוציא לפועל את התקון הקיצוני של חלוקת היהודים לסוגים. בקשו לחלק את כל יהודי רוסיא לשני סוגים: „מועילים" ו„בלתי־מועילים". לסוג ראשון שייכים הסוחרים הגדולים, האומנים הנמנים על החבורות, עובדי־האדמה ובעלי־הקרקעות שיש להם הכנסה מקרקעותיהם. וכל שאר העירונים שאין להם קרקעות והכנסות מסויימות, כלומר המון הסוחרים הפעוטים ודלת־העם, נחשבים „לבלתי־מועילים" או מזיקים ויש לגזור עליהם גזירות קשות. על שאלת המיניסטריום לעניני־הפנים אם חלוקה כזו קולעת אל המטרה נתקבלה תשובה שלילית חריפה מאת הגנראל־גוברנאטור של רוסיא החדשה מ. ס. וורונצוב. שר זה מושפע היה קצתם דעות אנגליות „נפסדות", ומלונדון, שהיה שם בימי חופשתו, שלח לפטרבורג הרצאה ובקש

להמציאה לקיסר (חודש אוקטובר שנת 1843). „לפי עניות דעתי — כתב השר בדבר הבדלת סוג יהודים „בלתי מועילים" — עצם השאֵלת הכנוי „בלתי מועילים" לכמה מאות אלפים בני־אדם, היושבים מימי קדם במדינתנו ברצון עליון, הוא ללא־אמת וללא־צדק. ההצעה חושבת לבלתי־מועילים את המון היהודים, הקונים את תבואת־הארץ מאת בעליה לאחדים כדי להמציאה לסוחר סיטוני או המוכרים לאחרים את הסחורות שהם קונים מאת הסיטונים. והנה אם נדון בדבר בלי משוא פנים יש לתמוה, למה הסוחרים המרובים הללו נחשבים לבלתי־מועילים וממילא למזיקים, בשעה שהם מסייעים במסחרם הפעוט — למרות הלעז שמוציאים עליו — גם למשק הכפרי וגם למסחר הגדול". וורונצוב מכנה הצעה זו של חלוקת היהודים לסוגים בשם „ניתוח קשה במין אחד של בני־אדם", שיגרום להם „לא כאב בלבד אלא גם כליה על־ידי עניות". „לפי עניות דעתי — מסיים הוא את הרצאתו — תקון זה מזיק ואכזרי. מצד אחד יפלו מאות אלפי ידים המסייעות למסחר ולמעשה בגבולין, ואין להן שם תמורה ולא תהיה עוד זמן רב; ומן הצד השני — יהיו אנקתם ושועתם של אוכלוסין אומללים אלו משמשות נזיפה לממשלתנו בארץ ובחוץ לארץ" . . . מימי נאומי ספֵּראנסקי והבריו ב„ועדים היהודיים" בשנות 1803, 1812 לא שמעה אוזן השליטים ברוסיא דברי עוז ואמת כאלה. בהם נמתחה בקורת חריפה על כל הפוליטיקה הכלכלית הכוזבה של הממשלה הרוסית שמנתה את הסוחרים והמתווכים הפעוטים לסוג ה„מזיקים" ובנתה על חלוקה זו כל שיטת הרדיפות והאכזריות כנגד היהודים. אבל אוזן פטרבורג אטמה משמוע. הויתור היחיד מצד ה„ועד ליהודים" היה, שהכנוי „בלתי־מועילים" ביחס לסוחרים הפעוטים נתחלף בכנוי „שאינם בעלי עבודה פוריה".

על ההצעה האכזרית דן הועד זמן רב. בחודש אפריל שנת 1845 שלח ראש־הועד, קיסלב, אגרת לכל הגנראל־גוברנאטורים להודיעם, שאחרי פרסום התוקים על דבר האסכולות וביטול הקהלות, שכוונתם „להחליש השפעתו של התלמוד" ולהכחיד את המוסדות „המסייעים להתבדלותם היתרה של היהודים", הגיעה השעה להגשים את התקנות המכוונות „להטות את היהודים לעבודה מועילה" על־ידי חלוקתם לסוגים. על התקנות של השפעה „תרבותית" נמנה גם האיסור ללבוש מלבוש יהודי כעבור חמש שנים. „כל התקנות הללו — כותב קיסלב — נתפרסמו ועתידות להתפרסם כל אחת לבדה, בכדי שלא ירגישו היהודים הקנאים את השייכות שביניהן; לפיכך הואיל הקיסר יר״ה לצוות עלי שאודיע כל אלו הכוונות בסוד לגנראל גוברנאטורים"*). הממשלה לא העריכה את חושם של היהודים כל צרכו

*) בשנת 1846 נמסר דבר הצעת „החלוקה לסוגים" על־ידי הגוברנאטורים ליהודים בתורת איום למי שלא יבור לו במשך זמן ידוע „פרנסה מועילה" (עיין למטה, § 42).

ולא ידעה, שהקשר שקשרה פטרבורג על היהדות כבר נבעו מצפוניו בתחום המושב, כי הקושרים לא יכלו להתאפק אף לשעה קלה ופחזותם של המפיס נראתה מבעד למסוה התקונים התרבותיים...

וגם בפני אירופא המערבית הוסרה המסכה. בשנים הראשונות לפעולתו של ליליינטאל דימו עסקני הצבור הישראלים באירופא, שברוסיא עלה השחר לבני עמם. ליליינטאל החליף מכתבים בשם אובארוב עם פיליפסון, גייגר, כרמיה, מונטיפיורי ושאר מנהיגי היהדות המערבית ובקש מהם סיוע ודחני בתקון האסכולות והשתתפות בועד הרבנים שבפטרבורג. ומאת העסקנים הללו נתקבלו תשובות מלאות דברי הבה לאובארוב. ב„אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס" מתחלת שנות הארבעים נאמר, שברוסיא בא חקץ לרדיפות. אבל גירוש־הגבול משנת 1843 הפיג את השכרון: הכל הבינו, שגירוש רבבות משפחות ממקומות־מולדתם אינו עולה בקנה אחד עם „כוונות רצויות". בכל גרמניא נתפרסם מעשה רב זה: הצייר המפורסם אופנהיים מפראנקפורט הפסיק פתאום בציור התמונה, שהוזמנה אצלו מצד קהלות ישראליות אחדות בגרמניא כדי להקריבה לקיסר רוסיא; התמונה צריכה היתה לתאר זריחת־השמש בקרן חשיכה. התקוות המזהירות נכזבו והקרבת המתנה נדחתה. מרוסיא נשמעו אנקת רדיפות חדשות והצעות של גזירות חדשות. בלונדון נולד הרעיון לשלוח שליח לרוסיא שיכיר שם את מצבם של ישראל. שליחות זו נטל על עצמו הנדיב היהודי מלונדון, השר משה מונטיפיורי, שהיה מקורב לחצר המלכה האנגלית וויקטוריא. מונטיפיורי מפורסם היה מימי עלילת הדם בדמשק בשנת 1840, כשעמד לימין היהודים הנרדפים, וקיבל על עצמו לעשות נסיון כזה גם ברוסיא. בתחלת שנת 1846 יצא לשם בגלוי, כעובר־אורח הרוצה להכיר מצב בני־עמו. המלכה וויקטוריא נתנה על ידו מכתב־המלצה אל הקיסר, ומונטיפיורי נתקבל בפטרבורג בכבוד גדול. בשעת שיחתו עם הקיסר בהיכלו (חודש מרץ 1846) הסכים הקיסר לשמוע על־ידי הועד ליהודים חות־דעתו של האורח בדבר מצב היהודים ברוסיא על סמך ידיעותיו שיאסוף במסעיו. נהדרה היתה נסיעתו של מונטיפיורי על־פני תחום המושב (ווילנא, ווארשא ועוד). מצד אחד קיבלו אותו ראשי השלטונות, על־פי פקודה מפטרבורג, בסבר פנים יפות, ומן הצד השני קדמו האוכלוסין היהודים את פניו בתרועה, כי הרבה תקוות תלו בהשתדלות שר וגדול זה בישראל לפני הקיסר על עמו. תקוות אלו נכזבו, כמובן. כששב מונטיפיורי ללונדון שלח אגרות אחדות על שם ראש הועד היהודי קיסלב, המיניסטר אובארוב ונציב פולין פאסקביטש, מכולם בקש להמתיק רוע הגזירות הלוחצות את אחיו, להקים את הסתדרות־הקהלות שנחרבה, לדתאים תקון־התנוך לחיי אוכלוסי ישראל. תוכן האגרות נמסר לקיסר, אבל הדברים לא הביאו שום תועלת.

בה בשנה נסה יהודי אחד מחוץ־לארץ להקל מצב יהודי רוסיא על־ידי יציאתם מארץ זו, אבל נסיונו עלה בתהו. הסוחר יצחק אלטראס ממארסיליא בא לרוסיא והצעה בידו להעביר כמה יהודים לאלג׳יר, שעברה זה לא כבר לרשות צרפת. על סמך מכתבי־המלצה מאת ראש־המיניסטרים בצרפת גיזו ושאר שרים נשא ונתן אלטראס בפטרבורג עם המיניסטרים נֶסֶלרודה ופֶרובסקי ובווארשא עם הנציב פאסקביטש, על־דבר נתינת רשיון למספר מסויים של יהודים לצאת מרוסיא. לפי דבריו, נכונה ממשלת צרפת לקבל באלג׳יר לאזרחים כמה רבבות יהודי רוסיא האובדים בענים וכסף להוצאות הדרך נותן בית הרוטשילדים שבפאריז. בפטרבורג אמרו לאלטראס תחלה, שירשו ליהודים לצאת מן הארץ בתנאי שבשביל כל אחד היוצאים ינתן פדיון מסויים. אבל בווארשא הודיעוהו, שהקיסר התיר את היציאה בלי פדיון כל שהוא (אוקטובר 1846). אף על פי כן עזב אלטראס את רוסיא לפתע פתאום מסבה בלתי ידועה, והצעתו לפנַן יציאה בהמון לא נתגשמה.

המצב הכלכלי של היהודים נתדלדל על־ידי שיטת האפוטרופסות האכזרית שנמשכה כחצי יובל שנים ושבאמצעותה בקשה הממשלה „לתקן" את מצבם. לא תקון כלכלי אלא מהומה הכניסו כל אלה מעשי הסרדיוטים, טלטלת האוכלוסין מן הכפרים אל הערים, מרצועת־הגבול אל פנים־הארץ, רדיפת פרנסות אחדות והרכבת אחרות. וגם שיטת התמיכה של עבודת־אדמה בישראל מצד הממשלה לא הצליחה. גירוש רבבות־ישראל מכפרי רוסיא הלבנה בשנת 1823 הטיל אלפים אחדים של הנודדים אל תוך המושבות ברוסיא החדשה, אבל הללו השלימו רק את מחסור הישוב, כי רבו המיתות המרובות בתוך המתישבים הראשונים מפני האקלים החדש וחיי־האכרות שלא הורגלו בהם*). בימי ניקוליי הראשון נתחדשה תמיכת עובדי־האדמה מישראל על־ידי מתנות והנחות. החשובה שבהנחות היה שחרורו של המתישב מחובת־הצבא, אבל רק מועטים נמלטו מחובת־הצבא אל המושבות, כי אף כאן הלך ונקבע משטר של קסרקטין: על המתישב השגיחו בשבע עינים „מפקחים" ו„ממונים" רוסיים שהיו מקודם עובדים בצבא. והם התחקו אחרי כל פסיעה ופסיעה שלו והיו עונשים אותו בשביל „רשלנות" במסירה לצבא או בגירוש. בשנת 1836 עלתה במחשבה לפני הממשלה להרחיב תחום הישוב החקלאי של היהודים ולתכלית זו הוקצו קרקעות בסיביריא — בפלכי טובולסק ואומסק. בזמן קצר הביעו את רצונם להתאחז בקרקעות החדשים אלף שלש מאות ושבעה־עשר איש, ורבים מהם יצאו לדרכם שיירות שיירות. ולפתע פתאום נמלך

*) עיין הכרך הקודם, § 50.

הקיסר וחזר בו מדעתו ועל־גבי הרצאת ועד־המיניסטרים בדבר התחלת הנדידה רשם פסק־דין: „להפסיק העברת היהודים לסיביריא" (חודש יאנואר שנת 1837). כעבור חדשים אחדים יצאה פקודה — להשיב מדרכן את השיירות שכבר יצאו לסיביריא ולשלוח אותן למושבות הישראליות שבפלך חרסון. את הנודדים האומללים תפסו בדרכם ושלחו אותם כפושעים בלוית משמר למקום שלא רצו כלל לילך לשם. שרירות־לב כזו מצד השלטון הנבוה, בצירוף שיטת־האפיטרופסות הקשה, החלישה רצונם של היהודים לעבור למעמד עובדי־אדמה. בשנת 1844 פרסמה הממשלה חוקה חדשה „ליהודים עובדי־אדמה" ובה הוטלו הוצאות הישוב החקלאי הישראלי על חשבון מכס־הבשר ושלטון המושבות שעל קרקעות־הממשלה נמסר ממיניסטריום הפנים למיניסטריום־הקרקעות של הממלכה. הישוב החקלאי גדל לאט לאט ונתפשט מפלך חרסון עד פלך ייקטרינוסלאב ובסאראביא. מושבות בודדות של עובדי־אדמה מישראל צצו גם בליטא וברוסיא הלבנה. אבל רבבה אחת של „אכרים יהודיים" לא יכלה לשנות את טופס החיים הכלכליים של מיליונים.

למרות כל הזעזועים לא נשתנה המבנה הכלכלי של הישוב הישראלי בכללו. רק עסק הפונדקאות נשתנה קצת מפני התפתחות שיטת החכירה של הממשלה. על־גבי המון הפונדקאים הקטנים, בכפרים ובערים, התנשאה כת המוכסנים העשירים — מחזיקי הכירת־המשקאות או גיבוי מכס היין בפלכי תחום־המושב. חוכרים אלו היו סוכני־הכספים של הממשלה, ועושי־רצונם בבתי־המשרפות, באוצרות הסחורה ובלשכות היו סגני־סוכנים של הממשלה, מעין „פקידים". ובמרכז חיי־הכלכלה נמצא המסחר הפעוט שנתפשט יותר מדי, ואחריו — המלאכה הקטנה וכל מיני פרנסות של „כלֵי קודש". הדלות היתה בת־לויתו התדירה של משטר כלכלי זה, ו„מחוסרי פרנסה קבועה" נמנו לאלפים ולרבבות.

§ 24. עלילות־דם ושאר פורעניות.

חוץ מן הפורעניות „המצויות" התחוללו על ראש ישראל ברוסיא גם פורעניות שאינן מצויות. הקשות שבהן היו עלילות־הדם, שנתרבו בתקופה ההיא והטעימו ביותר את הגוון העכור שלה, גוון ימי־הבינים. מקרי עלילות־דם ברוסיא היו מצויים עוד בימי מלכותו של אלכסנדר הראשון, אלא שעדיין לא הצטיינו בבלהות־צלמות כעלילות ימי יורש כסאו.

קרוב לפסח שנת תקע"ו (1816) נמצאה בסביבת עיר הורודנא גופת ילדה בת־ארבע, מרים אדמוביטש, בתו של אחד העירונים הנוצרים. להג הנוצרים החשוכים, שהילדה נרצחה „לשם מצוה", הכריח את הפוליציה לבקש את הרוצח

בקרב היהודים. נחשד בדבר פרנס הקהלה בהורודנא שלום לאפין, שכן בית אדמוביטש. ה„ראיות" היחידות לאשמתו היו כלי־הברזל שנמצאו בביתו — פטיש ודקר. המאשים היה סגן־אופיצר מומר אחד, סאוויצקי, שדיבר לפני ועד־החקירה כמה דברים בטלים כעם־הארץ גמור: ש„דם הנוצרים אמנם נדרש לפי דת ישראל" (ונסמך בזה על ספור יציאת־מצרים שבתורה ועל „הפילוסוף רוסי והנביא עזריה" שלא היו ולא נבראו, וכנראה סירס שמות על פי השמועה), ו„הרב חייב להספיק דם לכל עדתו ולמשוח דם על משקוף כל בית ובית ביום ראשון של פסח". מאהבת־בצע ומתאות־הכבוד התחייב המומר להוכיח את הלעז שהוציא על ישראל על־פי ספרים עבריים, „אם רק הממשלה העליונה תסייע לו בכך". תוצאות „החקירה והדרישה החשאית" נמסרו לפטרבורג. בשנת 1817 יצאה פקודה מטעם הקיסר „לבטל את החקירה החשאית ולמצוא את הרוצח", כלומר שיבקשו את האשם ולא יאשימו את כל עדת ישראל. מכיון שלא עלה ביד החקירה למצוא את הרוצח נשתקע הענין. לגמר זה סייעו הרבה שליחי הקהלות הישראליות בפטרבורג, וביחוד בן־הורודנא זונגברג, שהגישו למיניסטר הדתות גוליצין מחאה כנגד עלילת־הדם.

עלילת־הורודנא והעלילות הדומות לה בפולין (עיין למטה, § 25) הוכיחו למיניסטר־הדתות גוליצין, שבגלילות־המערב נוהגים לגולל על היהודים כל רציחה סתומה ולעשות משפטים ברוח ימי הבינים על סמך האמונה הטפלה של העם. גוליצין, שהיה נוצרי חסיד ורחוק מקנאות הכנסיה, החליט לעקור מן השורש בדותא זו, שניוולה את פולין בימי ירידתה ונכונה היתה לנבל כבוד רוסיא. וברוח זו השפיע על אלכסנדר הראשון. בו בחודש שנתפרסמה הפקודה על דבר „חברת הנוצרים הישראליים" שלח גוליצין לשרי־הפלך אגרת זו (מיום ו' לחודש מרק שנת 1817): „לרגל העלילות שמעלילים על היהודים בפלכים אחדים שנקרעו מעל מלכות פולין, כי ממיתים הם ילדי הנוצרים כדי להשתמש בדמם, צוה הקיסר יר"ה, בשים אל לב שעלילות כאלו נתבטלו כמה פעמים על־ידי חקירה בלי משוא פנים ועל־ידי אגרות־המלכים, להודיע לכל שרי הפלך את רצון הקיסר, שמכאן ולהבא לא יאשימו היהודים ברציחת ילדי הנוצרים בלי שום ראיות, על־פי החשד הנפסד בלבד, שהם זקוקים לדם נוצרים". רבים דימו שבפקודה ברורה זו הושם קץ להשתדליות מורדי־אור להחיות את עלילת־הדם, ואמנם במשך שנים אחדות שקטה התעמולה החשוכה, אבל בסוף ימי מלכותו של אלכסנדר הראשון נתחדשה והביאה לעולם את עלילת־הדם הנוראה של עיר וֶוליזש.

בראשון לחג־הפסחא הנוצרית בשנת 1823 נעלם בעיר ווליזש (פלך וויטבסק)

ילד בן־שלשה, בנו של איש־צבא, פיודור יימליאנוב, ולאחר עשרה ימים נמצאה מחוץ לעיר בבצה גופת־ילד, מדוקרה ומלאה פצעים. בדיקת הרופאים והחקירה הראשונה מושפעות היו מלהג העם, שהילד הומת בידי היהודים. להג זה נסתייע מצד שתי נשים נוצריות ידעוניות: זונה מחזרת על הפתחים ושמה מרים טירינטייווה ובתולה משוגעה ושמה יירמייווה, שנחשו בקסמיהן להורי הילד הנרצח, כי היהודים אשמים במיתתו. בשעת הקירת הדין הטילה טירנטייווה השד בשתי משפחות מן הנכבדות שבעיר: בסוחר ברלין ובחבר הנהגת־העיר צייטלין. החקירה והדרישה לא אישרה דברי־השקר של טירינטייווה, ובאסיף שנת 1824 הוציא בית־דין הגדול בוויטבסק פסק דין: „דבר מיתתו של הילד למסור לשמים; את היהודים שנחשדו ברציחה על סמך השערה בעלמא לפטור מכל חשד; את טירינטייווה הזונה למסור לרשות הכנסיה להחזירה למוטב״; ומפני האכזריות היתרה שברציחה נצטוה שלטון הפלך להמשיך את החקירה. אבל צוררי ישראל, ביחוד מן הכהנים האוניאטים שבעיר, השתדלו בכל כחם להוליך את החקירה בדרך שוא, ואותה טירינטייווה היתה כלי־שרת בידם. בשעה שעבר אלכסנדר הראשון דרך ווליזש, בספטמבר שנת 1825, נתנה לו טירינטייווה אגרת־בקשה ובה התלוננה על התרשלות השלטונות בענין היפוש רוצחי פיודור הקטן, שהומת כידוע בידי היהודים; ובבקשה זו כזבה ואמרה על פיודור שהוא בנה. הקיסר שכח כנראה את דבר פקודתו משנת 1817 וצוה לגנראל־גוברנאטור של רוסיא הלבנה חובאנסקי לחדש את החקירה.

צווי זה נתן הרב בידי הגנראל־גוברנאטור, שהיה שונא ישראל והאמין בעצמו באמתות עלילת־הדם. את החקירה החדשה מסר לידי פקידו סטראחוב ונתן לו יפוי־כח גדול. כשהגיע סטראחוב לווליזש אסר קודם־כל את המלשינה טירינטייווה וגבה עדותה באריכות, וכל הזמן השתדל להדריכה בדרך הנרצית לו. הזונה למדה מתוך דברי החוקר לשקר ובדתה מלבה מעשה נורא: היא בעצמה השתתפה ברציחה על־ידי שמשכה את הילד פיודור לבתי צייטלין וברלין. בבית ברלין ואחר־כך בבית־הכנסת היה המון יהודים, אנשים ונשים, מענים את הילד בעינויים נוראים: היו חותכים את בשרו, דוקרים אותו, מגלגלים בחבית ומקיזים דמו ומחלקים ביניהם באותו מעמד את הדם, שהיו שורים בו ספוגין של צמר וממלאים הימנו בקבוקים (לפי עדותה של טירינטייווה זקוקים היהודים לדם הנוצרים בשביל למשוח עיני הנולדים, כי „היהודים סומים הם בלידתם״, וכמו כן למרס דם בקמח שאופים ממנו מצה של פסח); כל מעשי־האכזריות הללו נעשו במעמדה ובהשתתפות המשרתות הנוצריות של בתי היהודים הנ״ל. המשרתות הללו כפרו מתחלה בהשתתפותם, אבל קימעא קימעא אישרו כל מה שרצת

החוקר ועוזריו (למשרתות ולטירינטייווה הטיף לקח הכומר האוניאטי). על יסוד גבית העדות הללו תפס סטראחוב את היהודים הנאשמים, מתחלה שתי נשים כבודות — סלאווא ברלין וחנה צייטלין, ואחר־כך את בעליהן וקרוביהן ולבסוף עוד כמה יושבי ווליזש. ארבעים ושנים איש נתפסו, הושמו בסדים ונאסרו בבית־האסורים. את התפוסים הקרו באיומים ועינויים, אבל כולם עמדו על דעתם שנקיים הם, ובשעה שהוצגה טירינטייווה לפניהם הזימו את עדותה. על־ידי עינויי החקירות נתרגזו התפוסים ביותר, אבל יללות הנשים ודברי־הכעס של האנשים, והערותיהם של קצת הנאשמים מעין זו למשל: „רק לקיסר אספר את הכל" — כל זה שימש בעיני סטראחוב לראיה כי אמנם אשמים היהודים. בהרצאותיו הוכיח לחובאנסקי שמצא עקבות עון פלילי, שנעשה בידי קהלה שלמה בסיוע משרתות נוצריות שנפתו לכך. חובאנסקי הודיע את זאת לפטרבורג ותאר את הדברים כפשע דתי, ולתשובה קיבל פקודה אכזרית מאת הקיסר ניקוליי הראשון (מיום כ"ו באבגוסט לשנת 1826): „לפי שמאורע זה מוכיח, שהיהודים משתמשים לרעה בסבלנות שאנו מראים כלפי דתם, הריני מצוה — למען ישמעו וייראו — לסגור את בתי־הכנסיות בווליזש ולא להרשות להתפלל לא בבתים ההם ולא סמוך להם".

זו היתה הלשון העזה של המלך החדש. ימי מלכותו הראשונים הלו בימי התחדשות משפט ווליזש, ועובדא זו היתה לכל יהודי רוסיא לרועץ. על־פי תוכן הפקודה וחריפותה נראה שניקוליי הראשון היה באותה שעה מאמין בעלילת־דם. אומה משונה ושנואה, זו נדמתה בעיני הקיסר כתרבות אנשים פראים וחטאים, אבחי ילדי הנוצרים. מתוך מושג השוק זה דנו בימים ההם בפטרבורג בתקנות חובת־הצבא, שזעזעו עם פרסומן את כלל ישראל והוציאו גזר דינם של ילדי היהודים לעינוי גוף ונפש. כל יהודי־רוסיא נענשו, אבל רע ביחוד היה מצבה של קהלת ווליזש, שהיתה כעיר נצורה. קהלה שלמה הוכרזה לנחשדה, כל בתי־הכנסיות נסגרו כאילו היו מערות־פריצים, והיהודים העלובים לא יכלו אפילו להתכנס כדי לשפוך שיחם בתפלה. דרכי המסחר שבתו, החנונים סגרו את חנויותיהם ופני יושבי־העיר הושחרו כשולי קדירה, כי יצא הקצף על כל העיר.

וראש ועד־החקירה סטראחוב פרש מצודתו יותר ויותר. טירינטייווה ושאר המאשימות נתכלכלו יפה בבית־המאסר וצפויה היתה להן לא רק סליחה ומחילה אלא גם שכר על עדותן, ולפיכך הרבו לשקר ככל העולה על דמיונן. „נזכרו" וגילו לפני ועד החקירה כמה פשעים דתיים שנעשו בידי יהודי ווליזש עוד קודם הענין הנידון: מעשים בילדים שנהרגו בפונדקאות שמחוץ לעיר, מעשים בכלי־קודש שבבתי־התפלה הנוצרים שנתחללו וכיוצא בזה. חובאנסקי מהר להודיע דבר

ה„הוראות" החדשות לקיסר, שנכנס בעובי הקורה ובקש לדעת כל פרטי החקירה, אלא שהפעם הקדיח חובאנסקי את התבשיל: הקיסר הרגיש שדברים בגג, שפקעת הפשעים הולכת וגדלה עד אין סוף, ורשם על־גבי ההרצאה (חודש אוקטובר שנת 1827): „צריך להודיע בלי תירוץ מי הם הילדים הנהרגים; לא קשה יהיה לברר את הדבר, אם אין כל זה אלא שקר נתעב בלבד". בטחונו של הקיסר באשמת היהודים נתרופף. כדי למלאות חסרון ראיות חותכות, פנה ועד־החקירה על־ידי חובאנסקי אל שרי־הפלכים בתחום המושב ודרש מהם ידיעות בדבר משפטי עלילות־הדם שהיו במקומותיהם לפנים. על־ידי כך נתחדש משפט הורודנא משנת 1816 שנשתקע זה כבר. מומר אחד, גרודינסקי שמו, מן העיירה בובובני (פלך מינסק) הודיע לועד־החקירה, שנכון הוא להראות פרטי הלכות הרציחה לשם מצוה בספר עברי „נסתר" אחד, אבל כשמצאו את הספר ותרגמו את הענין הכתוב בו הוברר, שהלכות שחיטת בהמה הן. המומר שנתבדה הודה שהלשין מתוך אהבת־בצע. ועל־פי פקודת הקיסר נמסר לצבא. בפטרבורג התחילו חושדים ביותר בחקירת ווליזש, וגם קובלנות היהודים השפיעו קצת על הממשלה. מטעם הקיסר נכתב לחובאנסקי, שנראים הדברים כי ועד החקירה תומך יתדותיו בהשערות ודורש כמין חומר את התרגשות הנאשמים ותנועותיהם בשעת החקירה, ויש לחוש, שהועד נמשך יותר מדי אחרי נגודו ליהודים ויש לו משוא פנים בחקירתו ועל־ידי כך המשפט מתמהמה בלי תועלת. לא עברו ימים מועטים והחקירה ניטלה מידי ועד החקירה שנאחז בסבך השקרים (סטראחוב מת בינתיים) ונמסרה אל הסינאט (שנת 1830).

הסינאטורים של הלשכה החמשית הושפעו מהמון החומר המאויים שהגיע אליהם מאת חוקר־הדין בווליזש, ולכן היו נוטים להוציא דינם של הנאשמים לחובה ולשלוח אותם לסיביר ולהלקות אותם במקל וברצועה (1831). אבל באספה הכללית של הסינאט נחלקו הדעות: הרוב היה מחייב והמיעוט נסמך על פקודת שנת 1817 וחוה את דעתו להוציא את התפוסים לחפשי ולמסור אותם להשגחת הפוליציה. בשנת 1834 הגיע המשפט עד מועצת־הממלכה, זה הפוסק האחרון, וכאן קם גואל לאמת, חבר־המועצה הישיש נ. ס. מורדבינוב, בעל אחוזות סמוך לווליזש, שהכיר את יהודי המקום והתמרמר על עלילת־השקר שטפלו עליהם. מורדבינוב ישב ראש בלשכת הענינים האזרחיים והדתיים של מועצת־הממלכה ובכמה ישיבות בירר את חומר החקירה ופירך את כל השקרים שבדו סטראחוב וחובאנסקי והוכיח, שהגנראל־גוברנאטור הוליך את הממשלה שולל בהרצאותיו משנאתו ליהודים. לשכת מועצת־הממלכה הנ"ל נוכחה בצדקת דברי מורדבינוב ושאר מניני האמת וחותה את דעתה לשחרר את כל היהודים ולפצות אותם,

שהרי נתיסרו על לא חמס בכפם, ואת המלשינות הנוצריות לשלוח לסיביר. האספה הכללית של מועצת־הממלכה הסכימה לדעת הלשכה ורק לפיצוי התנגדה.

ביום י״ח ביאנואר שנת 1835 אישר הקיסר את החלטתה זו של מועצת הממלכה: „מועצת־הממלכה דנה בעיון בכל פרטי ענין מורכב ומסובך זה ובאה לידי מסקנא, שעדותן של טירינטייווה, מאקסימובה וקוזלובסקה, שיש בה כמה סתירות ותמיהות ואין בה שום ראיות ממשיות ומופתים חותכים, אינה יכולה לשמש יסוד להאשים את היהודים בחטאים הגדולים שמיחסים להם, ולפיכך החליטה מועצת־הממלכה: א) לשחרר את היהודים, הנאשמים ברציחת הילד יימליאנוב ובשאר מעשים ממין זה, כי עוונם לא נמצא; ב) את טירינטייווה, מאקסימובה וקוזלובסקה, החייבות בהוצאת לעז שלא יכלו להוכיח את אמתותו, לשלח לסיביר לגור שם; ג) את הבתולה יירמייווה, שהתנבאה בתוך המון־העם, למסור לתוכחת־כהונה״. ניקוליי הראשון חתם על פסק־דין זה והוסיף בכתב־ידו החלטה זו, שלא ניתנה לפרסום: „מסכים אני לדעתה של מועצת הממלכה, שבענין זה לא יוכל להיות פסק דין אחר מפני שהראיות אינן ברורות כל צרכן, ואף על פי כן עלי להוסיף, שאין בי בטחון פנימי שהיהודים לא הרגו את הילד. כמה מקרים של רציחות כאלו מוכיחים, שיש בין היהודים קנאים פראים או בני כת הזקוקים לדם־נוצרים במנהגיהם, ובפרט שלאסוננו יש גם בינינו הנוצרים לפעמים כתות כאלו, הנוראות ומתמיהות אף הן. בקצור, אין אני סבור שמנהג זה נוהג אצל כל היהודים, אבל אין אני שולל את האפשרות שיש ביניהם קנאים נוראים זובחי־אדם כמו בינינו הנוצרים״. מתוך דעתו זו לא הסכים ניקוליי לאשר החלטה אחרת של מועצת הממלכה: לצוות על שרי־הפלכים להתנהג להבא על־פי פקודת שנת 1817 שאסרה לעורר אשמות ברציחת ילדי־נוצרים „על־פי הדעה הנפסדת בלבד״, כי הקיסר כפר בדעה נפסדת זו רק בכללותה אבל הודה במקצתה, בהשערה שיש כת זובחי־אדם בישראל.

בסוף חודש יאנואר שנת 1835 נתקבלה פקודה בווליזש להוציא ממאסר את היהודים שיצאו זכאים בדין, לפתוח את בתי־הכנסיות שנסגרו בשנת 1826 ולהחזיר להם את ספרי־התורה שניטלו משם בידי הפוליציה. יושבי חושך וצלמות יצאו לחירות, חוץ מאחדים שמתו בימי המאסר. שערי בתי־הכנסת שהיו נעולים בפני דמעות העשוקים נפתחו לפני ברכות־ההודיה של הנושעים. כלו שנות־המצור, סר מר־המות שהעיק על העיר הנדחת. נכתב עד תומו עמוד חדש במגלת־הפורעניות של ישראל, אחד מעמודיה הנוראים ביותר, אף־על־פי שנפתחיים בכי־טוב.

אבל אותו הזמן מוכן היה גם לפורענויות אחרות זולת עלילות־דם. היו עוד שפטים בהמון על סמך אשמות אחרות, יותר ממשיות, שנהפכו מדיני־נפשות פרטיים לחטאות־הקהל וגררו אחריהן עונשין קשים לקהלות שלמות. מפני מוראותיה של חובת־הצבא בימים ההם, כשועדי הקהלות נעשו לערכאות של ציד ילדים ובחורים, היתה המלשינות למכת־מדינה. קם טפוס מלשין שאומנותו בכך, „מסור", שהיה מהלך אימים על כל הקהלה שיגלה את „חטאותיה" — כל מיני עבירות בהלכות חובת־הצבא — ומקבל דמי „לא יחרץ". בני הקהלות קצו בחייהם מפני בני־בליעל אלו, ויש שהיו עושים דין לעצמם ומתנקמים במסוכנים שבהם. מאורע כזה נתגלה בפלך פודוליא בשנת 1838. בעיר אושיצא החדשה (לֶטניוויק) נהרגו שני מלשינים אוכסמאן ושווארצמאן, שהחרידו את הקהלות בכל הפלך. לפי השמועות נהרג אחד מהם בבית הכנסת והשני בדרך אל העיר. השלטונות ראו ברציחה זו מעשה ידי הקהלה העברית או כמה קהלות „שעשו מעשה־רצח זה על־פי פסק־דין של בית־דינן". נתבעו לדין כשמונים פרנסי הקהלות ו„בעלי־בתים" מכובדים מאושיצא ומן העיירות הסמוכות, בתוכם גם שני רבנים. המשפט נמסר לבית־דין הצבא, שהוציא גזר דין „לענוש את האשמים בעונש שיהיה למופת". עשרים איש נידונו לעבודת פרך ותפיסה, וקודם לעונש זה עליהן „לעבור דרך פולסין של חמש מאות איש", כעשרים איש נשתלחו לסיביריא ויתרם יצאו זכאים או ברחו לפני המשפט. אחדים מן הנענשים בפולסין מתו תחת יד מכיהם ונתפרסמו בעם כקדושים והרוגי־מלכות.

ענין מלשינות גרם גם למשפט מסטיסלאוו (1844). בעיר מסטיסלאוו, פלך מוהליוו, קמו מהלומות בין חבורת יהודים וגדוד אנשי־צבא בשעת החרמת סחורה פסולה בחנות יהודית אחת. תוצאות המהלומות היו יהודים מוכים אחדים וכידונים שבורים של הגדוד. שלטונות הפוליציה והצבא הודיעו לשר־פלך מוהליוו ולמפקד הצבא, שהיהודים „מרדו". ומלשין מומר אחד, אריה בריסקין, מצא שעת־הכושר להתנקם בבני־אמונתו הקודמים על שבזו לו—ונעשה כלי־שרת בידי השלטונות שונאי־ישראל. ביאנואר שנת 1844 נתקבלו בפטרבורג ממסטיסלאוו הודעות מחרידות על־דבר „מרידת היהודים". הדברים הורצו לפני הקיסר והלה הוציא את פסק הדין מיד בקצור נמרץ: „את ראשי החייבים בדבר למסור למשפט הצבא ולפי שעה, בעד מעשה המשובה של יהודי המקום, לקחת מהם רקרוט אחד לעשרה". נתקיימו כל עיקרי אותה תקופה: הכל ערבים זה בזה; מתחלה נקמה ואחר־כך משפט... הפקודה נתקבלה במסטיסלאוו בתענית־אסתר, והזעקה הקיפה את כל העיר. בבתי־הכנסיות רבתה הבכיה. ובעיר התחילו בלהות: נכבדי העדה נאסרו

במאסר וגלחו להם חצי שער ראשם וחצי זקנם כדי להשחית תארם; חוטפים היו בחוק יהודים צעירים וזקנים ומוסרים לצבא, כי לפי פקודת הקיסר חל עונש זה על עשירית העדה; עד סוף החקירה נאסר היה לכל היהודים לצאת את העיר, ובשאר מקומות היו תופסים בני מסטיסלאוו ושולחים אותם לעיר־מולדתם. הקהלה העברית הגדולה עמדה ליחרב. בצר לה פנתה על־ידי מורשיה בפטרבורג בבקשה לדחות את כל העונשים עד בירור המשפט, והוכיחה, שהשלטון המקומי תאר את דבר המהלומות שלא כהויתן. כדי להציל את אחיו נסע לעיר־המלוכה השתדלן הידוע בשעתו, הסוחר יצחק זליקין (ר׳ איצלה ממונאסטירשצינא), ועלה בידו להסב תשומת לבו של ראש „המחלקה השלישית" על מעשיהם הנוראים של השלטונות במסטיסלאוו. מיד נשלחו מפטרבורג בזה אחר זה שני מבקרים, שחקרו ודרשו וגילו כל תעתועיהם של השלטונות והמומרים המלשינים, שעשו מתגרה שבשוק מרידת־עם. ועד־החקירה החדש, בהשתתפות הנסיך טרובצקוי מפטרבורג, בירר והחליט שאין לקהלה העברית שום שייכות אל המאורע. אז „נכמרו רחמי" הקיסר: את התפוסים הוציאו מכלאם, את הנמסרים לצבא השיבו הביתה, אחדים מפקידי המקום נמסרו לדין, ושר־פלך מוהליב קיבל נזיפה. ישועה זו באה בחודש נובמבר שנת 1844, אחרי עשרה חדשים של פורענות. בבתי־הכנסיות הודו לאלהים ובקהלה נמנו וגמרו לצום בכל שנה ושנה ביום פרסום פקודת־העונשין ליהודי מסטיסלאוו (תענית אסתר) ולחוג יום הישועה (ג׳ כסלו)... אילו היו מתקנים ימי־זכרון לכל הפורעניות של אותה תקופה היה רוב לוח־השנה מלא ימים כאלו, זכרון לגזירות „מצויות" ושאינן מצויות.

רק פרעות ביהודים מצד העם זרות היו לתקופה ההיא. הפוגרום היחיד בכל הזמן ההוא, מעשה ידי היונים באודיסא בשנת 1821, מקורו לא ברוסיא אלא בחוץ־לארץ — בת־קול של מלחמת היונים כנגד הטורקים בקונסטאנטינופול, שהגיעה עד הישוב היוני באודיסא (ועיין למטה, § 31).

§ 25. מלכות פולין.

במצב מיוחד נמצאו היהודים באותו הגליל רחב־הידים, שנתהוה בשנת 1815, בתוקף החלטות הקונגרס הווינאי, מן השטח של דוכסיות ורשא ונספח למדינת רוסיא בשם „מלכות פולין". „מלכות פולין" היתה בתקופת 1815 — 1830 עומדת ברשות עצמה בעניניה הפנימים: ממשלה מיוחדת היתה לה בוורשא עם קונסטיטוציה ובית־נבחרים (סיים), ובעצמה, בלי שייכות אל חוקי רוסיא, צופיה היתה הליכות אוכלוסיה היהודיים (ממאתים וחמשים אלף עד ארבע מאות אלף נפש). אחרי

רידת שנת 1830 נעשתה פולין הכבושה משועבדה יותר לרוסיא, אבל עדיין קיימים היו בה במקצת חוקים מקומיים ליהודים.

סוערים היו ימיה הראשונים של „מלכות פולין". אחרי שנכזבו התקוות הלאומיות שתלו הפולנים במסעו של נאפוליון וצבאו לרוסיא ואחרי נפילת הדוכסיות וקביעת ממשלה זמנית בוורשא בפקודת אלכסנדר הראשון (1813), היו עיני הפולנים נשואות אל קיסר רוסיא. ועמהם נשאו עיניהם לקיסר גם רבבות ישראל שהקונסטיטוציה הצרפתית של הדוכסיות ניתנה להם במסגרת „הפקודה המחפירה" *). בזמן הסתפחותה של דוכסיות עראית זו אל מדינת רוסיא היתה חרב חדה של גזירה כלכלית מונחת על צוארי אוכלוסי ישראל: פקודת שנת 1812 שאסרה על היהודים כעבור שנתים לעסוק במשרפות־היין ובממכר יי"ש — ורבבות משפחות שהתפרנסו מעסק זה בימי המשטר הפולני הישן צפויות היו לחורבן. מורשי הקהלה בוורשא ידעו מפי הנסיון שאין להם לקוות להנחות מאת השלטונות הפולניים הצוררים, ונוח היה להם לפנות ישר אל גבוה מעל גבוה, זה קיסר רוסיא שיצא לו בימים ההם שם טוב של „גואל אירופא". מלאכות מעדת וורשא (מיכאל אטינגר, זאב כהן, שכנא ניידינג) התיצבה לפני אלכסנדר הראשון בפטרבורג ובפאריז (1814־15) והגישה לו בקשות לתת ליהודים חופש המסחר והמעשה ולבטל את גזירות הממשלה הקודמת שאין הצבור הישראלי יכול לעמוד בהן. להשתדליות אלו סייע החבר הרוסי שבממשלה הזמנית בוורשא, הסינאטור נובוסילצב. בקשתם של היהודים נעשתה למחצה, והרחקת היהודים ממסחר־היין נדחתה.

בשעה זו של בנין מדינה חדשה קמה השאלה בדבר השוואת זכויותיהם האזרחיות של היהודים. במאי שנת 1815, כשהחליט הקונגרס הווינאי ליסד „מלכות פולין" אבטונומית הכפופה לרוסיא וקבע ראשי פרקים של הקונסטיטוציה העתידה, הבטיח בסעיף אחד: „לעם ישראל נשמרות כל הזכויות האזרחיות המובטחות לו בדינים ובתקנות של עכשיו; ויש לתקן תקנות מיוחדות כדי להקל על היהודים להגיע לידי השתתפות יותר רחבה בזכויות האזרחים". סעיף זה של ההצעה שנתחברה בידי הטוב שבעסקני־המדינה בפולין, אדם טשארטוריסקי, לא הבטיח ליהודים את השויון אלא את הרחבת הזכויות „על תנאי", והתנאי ידוע: „תקון" היהודים על־ידי טמיעתם בעם הפולנים ומיעוט דמותם הלאומית. כך היתה נוהגת הממשלה הוורשאית החדשה אילו עמד בראשה טשארטוריסקי. אבל לאחר שלנציב מלכות פולין נתמנה לא טשארטוריסקי אלא הגנראל זאיונטשק, מגבורי קוסטיושקו, שהסתלק מאידיאליו ונעשה נסוג־אחור קיצוני, ברור היה שאין לקוות אפילו להרחבה חלקית של זכויות היהודים.

*) עיין הכרך הקודם, § 44.

בשאלת־היהודים התחיל לעסוק „ועד התקונים", שנוסד בשנת 1815 בוורשא וםשארטוריסקי היה בראשו. על השאלה דנו בועדות לתקנת האכרים והערים. נתחברה הצעה של תקון חיי היהודים, הספוגה רוח „האפוטרופסות לשם השכלה". להלכה מודה ההצעה בזכויות האדם והאזרח של היהודי ורואה צורך השויון לעתיד, אבל „מפני הבערות והדעות הנפסדות וקלקול־המדות שאנו רואים בהמוני היהודים והפולנים" יביא השויון כיום הפסד בלבד, לפי שיתן ליהודים חירות יתרה לנזק המדינה. לפיכך צריך מקודם לתקן את ההמונים היהודיים על־ידי איסור מסחר־היין המזיק להם ולקרבם לעבודת־האדמה, לבטל את שלטון הקהל וכל מין אבטונומיה ולשנות שיטת החנוך ברוח האזרחות. הועד הפולני שם פניו למערב, מקום שם היהודים כבר התחילו מתבוללים, ובקש להכיר דעתו של ראש המתבוללים ומתקני־הדת בברלין, דוד פרידלנדר. בשם הממשלה הוורשאית פנה אליו הבישוף מאלטשבסקי באגרת ובקש אותו לחוות את דעתו בדבר התקון העומד ליעשות בפולין. פרידלנדר נהנה מאד מכבוד זה וחיבר בשנת 1816 הרצאה מפורטת „לתקנת היהודים בפולין" (בשנת 1819 נתפרסמה בשם: „פערבעסערונג דער איזראעליטען אים קעניגרייך פאָלען"). לפי דעתו של פרידלנדר, נופלים יהודי־פולין בתרבותם מיהודי המערב; השכלתם מתעכבת על־ידי החנוך התלמודי, החסידות הנפסדה והסתדרות הקהלות; צריך להלחם כנגד כל אלה: צריך לקרב את החנוך היהודי אל הפולני, להחליף את לשון היהודים בלשון הפולנים, לסייע להתבוללות ולתקוני־הדת. אלא שיחד עם כל זה על הממשלה לתת אמון בלב היהודים, ש„במשך הזמן יקבלו זכויות־אזרחים אם ישתדלו להשתלם ברוח התקנות החדשות". מחשבה עבדותית זו על הצורך לְזַכּוֹת לזכויות אזרחים כיוונה לדעת ועד־האדונים הוורשאי.

ובוורשא נמצאה חבורת משכילים, חבריו של פרידלנדר לדעה, שהשתמשו בשעת־רצון זו בחוגי הממשלה כדי לבקש זכויות לעצמם. מורשי עשרים ושש משפחות „משכילות" מישראל (מוכר הספרים גליקסברג, הרופא וואלף, השולחני ני־לוק) המטירו מבול של בקשות על משארטוריסקי, נובוסילצב ואלכסנדר הראשון לתת זכויות־אזרח למשפחות הללו „שהוקירו ערכה של התרבות, סגלו לעצמן מנהגי אירופא ומלבושיה, עוסקים במדע ובאמנות ומחנכים את בניהם באסכולות פולין, גרמניא ופרוסיא". ל„מעמד" מיוחד זה בישראל יש לתת, כדעת המבקשים, לא רק זכויות אזרחיות אלא גם מדיניות, בנגוד לרוב היהודים ששומרים את המנהגים והמלבושים הישנים ואפשר לתת להם רק זכויות־אזרח פשוטות — זכות הישיבה והמסחר. הבדלה זו של המשכילים לטובה — אומרים המבקשים — תעורר קנאת־חכמה באוכלוסי ישראל ותביא לידי התכלית הנרצית „לממשלות הנאורות" שבאירופא:

„להתמזגות היהודים באומות שהן יושבות בתוכן" (סוף שנת 1815). חזרה זו על נסיונם העלוב של המשכילים הראשונים בימי הדוכסיות לא הביאה לידי שום תוצאות. המתקנים הפולניים נכונים היו להמתין עד שכל המון בית ישראל יבוא לידי „התמזגות" ולא רצו להבדיל לטובה את הזריזים המקדימים.

בתחלת שנת 1816 הגיעה הצעת ועד הממשלה הוורשאית לפני הנציב זיונטשק. הנציב מצא גם הצעה זו של תקונים־על־תנאי ליבראלית ביותר. הרצאתו לקיסר אלכסנדר הראשון מיום ח' במרץ שנת 1816 ספוגה משטמה עזה: „התרבות היהודים במלכות פולין מבהילה היא. בשנת 1790 היה מספרם החלק הי"ג (?) מכל התושבים, וכעת הם שמינית התושבים. אינם שותים לשכרה, יודעי־התחבולות הם, מסתפקים במועט, עושים הון ברמאות; על־ידי שהם מתחתנים בעודם צעירים פרים ורבים הם עד לאין שיעור. משתמטים הם מעבודות קשות ואינם יוצרים כלום אלא חיים על חשבון העמלים ומרוששים אותם. במוסדותיהם המיוחדים במינם הם מתבדלים במדינה כעם־נכר ולפיכך אין הם יכולים במצבם של היום לתת למדינה לא אזרחים טובים ולא אנשי־צבא הגונים. אם לא נתקן תקנות כדי להשתמש לטובת הכלל בסגולות המועילות של היהודים, סופם שידלדלו ויחריבו כל מקורות־העושר של העם, כי עלולים הם להתרומם על הנוצרים ולהשיבם עד דכא".

בה בשנה יצא בהצעתו לשאלת היהודים המורשה הרוסי על־יד ממשלת פולין, הסינאטור נובוסילצב, שהיה שונא הפולנים ולפעמים מדבר טובות על היהודים. כנגד הרעיון העיקרי של הועד: „מתחלה תקון ואחר־כך זכויות" העמיד נובוסילצב רעיון יותר ליבראלי: לתת ליהודים זכויות אזרחיות ויחד עם זה לתקן את דרך־חייהם על יסודות התרבות האירופית ואבטונומיה מחודשת של הקהלות. על־פי הצעתו של נובוסילצב יש למסור כל עניני קהלות היהודים „להנהגות" מיוחדות — הראשית בוורשא ומקומיות בכל גליל וגליל כמתכונת הקונסיסטוריות בצרפת; לתוך ההנהגות הללו נכנסים רבנים ופרנסי הקהלות וגם מורשה מטעם הממשלה (בהנהגה הראשית „פרוקורור" מטעם המלך). כל הסתדרות זו תהי כפופה למיניסטריום ההשכלה. להוג חובותיה של ההנהגה נכנסים: מפקד האוכלוסין, עסקי הכספים של הקהלות, צדקה, תקון אסכולות להשכלה כללית. תעודת גמר אסכולה כזאת יש לדרוש מכל הצעירים הבאים לקבל רשיון לנשואים, למסחר, לחרושת־המעשה או לקנין קרקעות. „כל היהודים שימלאו את החובות שבתקנות הללו יהנו מכל הזכויות האזרחיות", ומי שהצטיינו בחכמות ובאמניות יכולים לקבל גם זכויות מדיניות עד להשתתפות בבית־הנבחרים ועד בכלל. נובוסילצב יועץ להמנע מיד מגזירות כלכליות, מעין איסור מסחר היין (אפשר לדעתו

לתקן תקנות כנגד התרבות מסחר זה לעתיד), והוא מציע דרך של תקונים כלכליים — תמיכת המלאכה ועבודת־האדמה.

בשנת 1817, כשבאה הצעת נובוסילצב לפני מועצת־המדינה בוורשא, עוררה התנגדות גדולה מצד טשארטוריסקי, הנציב זאיונטשק, סטאשיק ושרים פולניים אחרים, שהתיחסו באיבה לא אל ההצעה „הטובה לישראל" כשהיא לעצמה אלא אל מחברה הרוסי. ועד־המועצה דן על ההצעה ויצא כנגדה בשלש טענות: א) אין לתקן את חיי היהודים באמצעות היהודים עצמם; ב) אין לסייע להתבדלות הלאומית של היהודים על־ידי תקון הסתדרות־קהלות מיוחדת; ג) שויון אזרחי ומדיני גמור של היהודים סותר לקונסטיטוציה הפולנית, הנותנת למאמיני הדת השלטת זכויות יתרות. באספה הכללית של המועצה היו וכוחים נלהבים להצעת נובוסילצב. בדקו ומצאו בהצעה „מטרות מדיניות הצוררות ליסוד הלאומי שבארק": „יהיו נא היהודים קודם פולנים כהלכה — קרא המרצה קוזמיאן — או אז אפשר יהיה לחשוב אותם לאזרחים". וכשאמר המרצה, כי אין לחשוב לאזרחים המון בני־אדם שצריך קודם ללמדם נקיות ולטהרם מצרעת ומחלות כיוצא בה, פרץ זאיונטשק בצחוק והעיר: „אמת הדבר, מזוהמים אלו לא מהרה ינקו משחינם". אחרי בקורת זו נדחתה הצעתו של נובוסילצב. המועצה גמרה אומר, שעדיין לא הוכשר הדור לתקון פנימי יסודי בישראל ויש להסתפק בתקנות בודדות, ובעיקר בהגבלות.

„תקנות" אלו לא התמהמהו לבוא. רק גזירה אחת לא עלתה בידי הממשלה הוורשאית, זהו חוק שנת 1812 האוסר מסחר היין. גזירה קשה זו לא נתאשרה על־ידי אלכסנדר הראשון, מפני הפצרות המלאכות הנזכרת למעלה, ובשנת 1816 הודיע הנציב, שגזירה זו נדחתה לזמן בלתי קבוע. אבל הממשלה הפולנית הספיקה במשך שנים מועטות להוציא לפועל כמה גזירות אחרות. בערים אחדות, שהיתה להן „זכות" קדומה „שלא לתת ליהודי לבוא לתוכן", נתאשרה זכות פלילית זו, והיהודים שנשתקעו בערים הללו בשנות הדוכסיות הוורשאית נתגרשו או נצטמצמו בשכונות מיוחדות. בוורשא אסור היה ליהודים לגור בכמה רחובות, ולאורחים נקבע מס על זכות שהיתם בעיר — 15 אגורות ליום. ליהודים נאסר להשתקע ברצועת כ"א פרסאות מגבול אוסטריא ופרוסיא. אבל המחוקקים הוורשאים פקחים היו ולא הטילו על המשועבדים חובת גברא בצבא; בשנת 1817 הוכרז, שכל זמן שאין היהודים נהנים מזכויות אזרחיות פטורים הם מהובת־הצבא האישית בפולין ומשלמים חלף העבודה תשלומי־צבא מיוחדים. לא עברו ימים מועטים והנהגת הקהלות נצטמצמה אף היא. תקון זה דבוק היה לתנועה הצבורית והספרותית של הימים ההם בפולין.

בספרות הפילנית המדינית הורגשה בימים ההם תנועה מעין זו שבשעת „הסיים של ארבע השנים". נתפרסמו כמה קונטרסים ומאמרים, שדנו בהם בהתלהבות פולמוסית על שאלת היום, זו שאלת היהודים. הסופר הצורר מאז, הכומר סטאשיק, חבר הממשלה הוורשאית (נמנה היה על ועד ההשכלה והדתות) חידש את התקפותיו על היהודים. בשנת 1816 פרסם מאמר „על סבות הנזק שביהודים", ובו הרצה את הרעיון, שהיהודים אשמים בירידתה של פולין: פרים ורבים הם יותר מדי וכבר עמדו על שמינית כל התושבים; אם יוסיפו לפרות ולרבות במדה זו סופה של מלכות פולין שתהפך „לארץ היהודים" ותהא „ללעג ולקלס באירופא"; הדת הישראלית צוררת לקאתולית: „אנחנו קוראים ליהודים בני הברית הישנה והם קוראים לנו עובדי עבודה זרה". ומכיון שאי־אפשר לגרשם מפולין צריך להבדילם כמצורעים, עליהם לגור בשכונות מיוחדות כדי שיקל להשגיח עליהם; רק סוחרים רבי־פעלים ואומנים ישרים שעסקו במלאכתם במשך חמש או עשר שנים רשאים לגור מחוץ לגיטו. לאנשים כאלו, אם ישאו להם נשים נוצריות, מותר לרכוש קרקעות. גיטו מצד אחד ושמד מצד שני — מטבע זה מימי הבינים נראה היה בעיני מתקנים כסטאשיק שחיקו את ההצעה הישנה של זאמויסקי *).

ביחוד נתלקח הפולמוס בשנת 1818, לפני ישיבות הסיים הראשון בוורשא ובשעתן. נתבררו שלש שיטות: של צוררי־ישראל, אוהבי־ישראל ובינונים. בא־כח הבינונים היה הגנראל קראסינסקי, נבחר הסיים. ברשימותיו שבלשון צרפתית על היהודים בפולין (Aperçu sur les juifs en Pologne) מניח הוא הנחה כפולה זו: „קול כל העם מתרומם כ נ ג ד היהודים ודורש ת ק ו נ ם". תקון זה פירושו גזירה. המחבר חושש אף הוא שמא תהא פולין פולה יהודית, אלא שמציע הוא בצד ההגבלות גם תקונים ליבראליים: סיוע בידי עשירי היהודים, משיכת ההמונים לעבודת האדמה ולמלאכה, נתינת זכויות לרבי־פעלים. כנגד קראסינסקי יצא צורר אחד בעילום שמו בקונטרס: „תחבולה כנגד היהודים" (Sposob na Zydów). מובטח לו למחבר, שבשום תקונים אין להחזיר עם זה למוטב והוא שואל שאלת־תם: „כלום עלינו להקריב שלומם וטובתם של שלשת מיליונים פולנים על מזבח שלומם וטובתם של שלשים רבוא יהודים — או להפך?" — והוא משיב תשובה פשוטה: צריך לגרש את היהודים מפולין; צריך לבקש את הקיסר אלכסנדר הראשון, „גואל פולין", שיגאל את הארץ מיהודיה ויושיב אותם בערבות השוממות של נגב רוסיא או „על גבול תתריא הגדולה". שלשים רבוא יהודים אפשר

*) עיין הכרך הקודם, § 9.

לחלק לשלש מאות חבורות ולגרשם במשך שנה אחת; הוצאות העקירה וההגהה צריכים לשלם המגורשים בעצמם. הצעה ברברית זו עוררה חמתו של פקיד־הצבא הישר באדם, וולאדימיר לוקאסינסקי, בעל דעות קיצוניות שנתפס אחר־כך למלכות ונאסר במצודת שליסלבורג. ב„הרהורי אופיצר על צורך תקנת היהודים" (1818) לוקאסינסקי מביע את הדעה, שהיהודים מתקלקלים רק מפני הלחץ והשעבוד; בתקופת־הזהב של קאזימיר הגדול וסיגיזמונד הזקן היו מועילים למדינה מפני שהמדינה שקדה על תקנתם. המחבר מוכיח את האצילים על הצביעות שבטענתם, שהיהודי מדלדל את האכר ביין השרוף, שהרי יי"ש זה בא מן הפונדק הנחכר מאת האציל. לוקאסינסקי מאמין, שהיהודים יהיו לאזרחים טובים אם יצרפו אותם אל חיי־האזרחות, הבנויים על יסודות דמוקראטיים.

בתוך מקהלה זו של קולות פולניים נשמעו גם קולות־ענות־חלושה של יהודים. רב אחד, משה בן אברהם, יצא בקונטרס „קול עם ישראל" להביע דעת החרדים. מבקש הוא את הפולנים שלא להכניס ראשם לעסקי ישראל הפנימיים: „אם אין אתם רוצים לכבדנו כבוד־אחים, אנא כבדונו כבוד־אבות! הסתכלו באילן־היחס שלכם עם ענפי הברית החדשה ותכירו בנו את שרשיכם". אין לכפות על היהודים את התרבות הפולנית. בכל פראותו של רעיון הגירוש מפולין נוח להם לישראל להתגרש ולא להסתלק מאמונתם וממנהגי אבותיהם. — דעת היהודים המתקדמים הביע מורה צעיר אחד מוורשא שהיה אחר־כך לאחד מראשי ההתבוללות, יעקב טוגנדהולד (בקונטרס: „ירובעל או דבר על היהודים"). לפי דעתו כבר התחילו היהודים להדבק בתרבות הפולנית, והממשלה יכולה להגביר תנועה זו על־ידי שתספח את ה„מצטיינים" לכהונות בשלטון.

בשעה שבספרות התווכחו על שאלת היהודים התחילה באוכלוסי העם הפולני תסיסה מסוכנה, פרי הסתה והדחה מלמעלה. בכמה מקומות — במזשיריטש, בוולודאבא ועוד — נמצאו פתאום „חללי רציחה דתית", גופות של ילדים שנמצאו בבת־אחת בימי־הפסח בשנות תקע"ה ותקע"ו (1815־16). הדברים הגיעו לבית־דין. על־פי מלשינות היו תופסים אנשים נקיים, מושיבים אותם בבתי־הסוהר לכמה שנים וחוקרים ודורשים אותם, אמנם בלי תחבולות האינקוויזיציה שהיתה נהוגה לפנים בפולין. מי יודע במה היתה נגמרת הפקירות זו אילמלא גערה שבאה מפטרבורג. על־פי השתדלות ה„מלאכות של עם ישראל", זוננברג וחבריו, ובסיועו של נובוסילצב, צוה מיניסטר הדתות גוליצין, שגם בפולין תהא חלה פקודת הקיסר משנת 1817, שאסרה הכנסת חשד דתי סתמי בדיני־נפשות. עשרות של תפוסים נשתחררו ולתעמולה הנתעבה בא קץ.

בישיבות בית־הנבחרים הוורשאי בשנת 1818 נשתקפה רוח הצבור הפולני:

דיבוי שונאי־ישראל בסיים בולט היה. בהערות הנבחרים להרצאת הממשלה אנו מוצאים בקשה מפורשת לאלכסנדר הראשון, שיצוה להכנים אל הסיים הבא „הצעת תקון ליהודים", כדי להציל את פולין מהתרבותה היתרה של אומה זו, שהיא החלק השביעי מכל התושבים ועתידה לעלות במספרה (?) על התושבים הנוצרים שבמדינה. לפי־שעה יש להוציא לפועל את איסור מסחר היין ליהודים ולמשוך אותם לעבודת־הצבא. ואמנם לא היה הסיים זקוק להצעות מיוחדות של שעבוד: די לו להאריך בשתיקה את מועד עשרת שנות השעבוד לישראל שנקבע על־ידי ממשלת הדוכסיות הוורשאית בשנת 1808 *). מועד זה נגמר בשנת הסיים הראשון ל„מלכות פולין", אבל לא הוא ולא מועצת־המדינה לא דנו בדבר זכותה של הממשלה להאריך זמן השעבוד, אלא מאליו נשאר בתקפו.

בתחלת שנות העשרים שקט שאון שאלת היהודים בצבור הפולני ובספרותו, אבל בצבור הישראלי רבתה התסיסה. אותה חבורת המתבוללים, שהוציאה עצמה מכלל המון בית ישראל, ככת מיוחדת של „בני הברית הישנה" או „פולנים בני דת משה", תפסו בעדת וורשא מקום חשוב מאד: היו בהם בעלי־באנקים וסוחרים עשירים ובעלי השכלה אירופית. האנשים הללו נגררו אחרי המתכונת הגרמנית והשתדלו להכחיד את ההתבדלות הלאומית, שהצוררים היו מונים בה את ישראל. ביטול ועדי הקהלות וצמצום שלטונן העצמי של הקהלות בד׳ אמות של בית־הכנסת נדמו להם למשכילים הללו כסגולה בדוקה ומנוסה כנגד שנאת ישראל. אחרי ביטול האבטונומיה של הקהלות קוו לתקן את המשפחה ואת החנוך בישראל ולהכנים אותם תחת כנפי השכינה הפולנית, ואז יזכו לשויון הנכסף. ומתבוללי וורשא עבדו ברוח זה בסדר ובשיטה. בשנת 1820 נתפרסם קונטרס פולני בעילום שם המחבר: „בקשה או התנצלות של בני הברית הישנה", ושם נאמר, שיסוד ושורש הרע הוא בהסתדרות הקהלות, בפרנסים וברבנים וב„חברא קדישא", העושים בכספי־המסים כאדם העושה בתוך שלו, המדכאים את העם ב„חרמות" ומשתמשים בתקיפותם לרוע; צריך להוריד קרן הקהלה ולצמצם את השלטון העצמי. בחוגי הממשלה בפולין מצאו הדברים חן וחסד: שם בקשו זה כבר לקצץ באבטונומיה של הקהלות, והנה „היהודים עצמם" מבקשים את זאת. ובסדרה של פקודות הנציב והוראות הועד לעניני דת והשכלה (1821) נהרסה הקהלה הישנה, שאמנם נתישנו צורות־הנהגתה אבל לא נתישן ערכה הלאומי. כל התקנות הללו נתאשרו על־ידי פקודת הקיסר מיום עשרים לדצמבר שנת 1821 לבטל את ועדי הקהלות ולהחליפם בועדי בתי־הכנסיות, שחוג פעולתם מצומצם בעניני דת וצדקה. לועד בית הכנסת

*) עיין הכרך הקודם, § 44.

נכנס הרב, סגנו או ממלא מקומו ושלשה גבאים נבחרים. זכות הבחירה תלוית היתה (משנת 1830 ואילך) מערך ההכנסה. בימים הראשונים התמרמרו רוב הקהלות על צמצום האבטונומיה והתיחסו באיבה אל הגבאים. ויש שהגבאים הנבחרים סרבו למלאות את תפקידם והשלטונות הוכרחו למנות את הגבאים. אבל במרוצת הזמן השלימו הקהלות עם המשטר החדש. בוורשא הגביר המשטר החדש את השפעת חבורת „בני הברית הישנה" על עסקי הקהלה. חבורה זו נתקרבה אל הממשלה הוורשאית ושקדה עמה על תקנת התרבות הישאלית. בשנת 1825 נוסד בוורשא ועד מיוחד לעניני היהודים בשם „ועד בני הברית הישנה"; חברי הועד היו פקידים פולנים, אבל על־ידו קיימת היתה מועצה של חמשה יהודים עוסקים בצרכי צבור וחמשה סגנים. למועצה זו נכנסו, חוץ מגדולי הסוחרים (אֶטינגר, שלמה פוזנר) גם המתימאטיקן הידוע אברהם שטרן, אחד מן המועטים בוורשא בימים ההם, שלא הסתלק מן הלאומיות הישראלית. הועד קבע לעצמו תכלית רחבת־ידים: להשכיל את היהודים ולצרף את הדת הישראלית מדעות נפסדות. מעשהו הראשון היה יסוד בית־מדרש לרבנים בוורשא כדי להכין רבנים, מורים ופקידי־קהלה משכילים. תכנית בית־המדרש נתכוונה לעשות את החניכים לפולנים (שפת ההוראה — פולנית, מורי רוב הלמודים הכלליים — נוצרים). לפיכך כשנפתח בית־המדרש בשנת 1826 סרב שטרן לקבל בו משרת מנהל ועל מקומו בא אנתון אייזנבוים, מתבולל קיצוני. כיצד חנכו בבית־מדרש זה את הרבנים והמורים יש לראות מעובדא זו, שמורה הלשון העברית והתנ"ך היה שם אברהם בוכנר, מחבר הספר „יסודי הדת", שנתפרסם על־ידי כתב־פלסתר שלו כנגד התלמוד („דיע ניכטיגקייט דעס תלמוד'ס"). מורה זו הוצע מאת הכומר הצורר קיאריני, שהיה אף הוא הבר הועד השוקד לתקנת החנוך בישראל; קאתולי זה היה פרופיסור ללשונות המזרחיות באוניברסיטה הוורשאית, חשב עצמו לבקי בספרות ישראל ובקש לתרגם את התלמוד לצרפתית כדי לחשוף לעולם הנוצרי את מסתרי־היהדות. בשנת 1828 הציע קיאריני לפתוח באוניברסיטה הוורשאית שיעור „בקדמוניות היהודים" בשביל סטודנטים נוצרים כדי ללמדם פרק בספרות הרבנית ולהכין פקידים הבקיאים בעניני ישראל. הממשלה הסכימה לדבר וקיאריני התחיל קורא שעורים על היהדות. פרי השעורים הללו היה ספרו הצרפתי שנתפרסם בשנת 1829 בשם „תורת היהדות" (Theorie du judaisme) — כתב־פלסתר נבער כנגד התלמוד והרבנים, בן־זוגה של „היהדות הנחשפה" שלאייזנמנגר. קיאריני הגיע לידי כך, שהעלה גרה את עלילת־הדם. כנגד תורה זו יצאו בפולמוס טוגנדהולד בוורשא, יוסט וצונץ בגרמניא. אבל

השורש הפורה ראש ולענה הגביר את השנאה בצבור הפולני. ושנאה זו נתגלתה בימי המרידה הפולנית שבשנות 1830־31.

בשעה שפרצה המרידה בוורשא בנובמבר שנת 1830 (בהשפעת מהפכת יולי בפאריז), נתעורר גם חלק הצבור הישראלי שקוה להיטיב מצב העם על־ידי פאטריוטיות יתרה. ובחודש דצמבר הגיש אחד מבני הברית הישנה, הֶרְנִישׁ שמו, הודעה לדירקטור חלופיצקי בשם חבורת בני־נעורים מישראל שהם מוכנים ומזומנים לצאת בגדוד־מתנדבים ולהשתתף בשחרור ארץ־מולדתם. הדירקטור השיב, שמכיון שאין ליהודים זכויות אזרחיות אינם יכולים לצאת בצבא. ומיניסטר הצבא מוראבסקי הפליט בשעת־מעשה דיבור ראוי להזכר: „לא נרשה שדם היהודים יתערב בדם־הפולנים הנאצל; מה תאמר אירופא לכשתשמע, שמלחמת שחרורנו אי־אפשר היה לה בלי ידי ישראל באמצעז?". תשובה מעליבה זו לא צננה את היהודים הפאטריוטים. חבורת משכילים בוורשא, ומנהל בית־המדרש לרבנים אייזנבוים בראשם, פנו לממשלה הזמנית באגרת, שבה הביעו רגשי אהבתם של היהודים למולדת ורצונם להקריב קרבנות אישיים להצלתה, ובקשו להשוות את זכויותיהם. בנו של ראש־הגדוד ברק יוסיליביטש, שמסר את נפשו על חירות פולין בשעתו, יוסף ברקוביטש החליט לאחוז מעשה אביו בידו והוציא כרוז ליהודים שיתנדבו לצאת לצבא לעזרת פולין. כנגד קנאה יתרה זו לא יכלה „הממשלה העממית" בפולין לעמוד ושאלה את ועד־הגבאים בוורשא מהו יחסה של הקהלה לענין גיוס גדוד מתנדבים מישראל. הועד השיב, שהקהלה כבר נדבה ארבעים אלף זהובים לטובת המרד ומקבצת היא עוד כספים לגיוס מתנדבים, אבל מתנגדת היא לגדוד ישראלי מיוחד, כי יש בזה משום סתירה לאחדות כל האזרחים בהגנה על המולדת, ונוח לה שיהיו המתנדבים מישראל מפוזרים בכל הצבא כולו. אחרי הדברים האלה התחילו מקבלים מתנדבים יהודים, אבל רובם אל המיליציה ולא אל הצבא ממש. ראש הגוורדיה הלאומית בוורשא, אנטוניוס אוסטרובסקי, — אחד מן המועטים בראשי־המורדים שלא היה צורר ישראל — הכניס לגדודו גם יהודים בתנאי שלא יגדלו זקן (יאנואר שנת 1831), אבל אחר־כך ויתר על תנאי זה, כי רבים סירבו לגלח את זקנם, וסידר גדוד מיוחד של „בעלי־זקן", שהיו בו כשמונה מאות וחמשים יהודים. המיליציה הישראלית מלאה בגבורה את התפקיד הקשה להגן על וורשא בפני צבא הרוסים. בצד בני משפחות אמידות השתתפו בהגנה גם בני דלת העם. למראה הבנים החורגים הללו של המולדת הנלחמים לטובתה נתמוגג לב אוסטרובסקי הישר באדם, ולאחר זמן כתב: „מראה זה עורר בעל כרחו מכאוב־לב, והיצר הטוב גזר למהר ולשקוד על תקנת מעמד זה המדוכא ביותר בארצנו".

אבל הפאטריוטיות של היהודים נצטמצמה בוורשא בלבד. בערי־המדינה סירבו היהודים לצאת בצבא, באמרם שדת ישראל אוסרת לשפוך דם אדם. סירובים אלו עוררו רוגז המתנדבים הפולנים, שאיימו על היהודים שיעשו בהם שפטים כי חשודים הם ב„חבה לאויב". אוסטרובסקי כתב לענין זה: „אפשר להאשים את יהודי הגבולין בשויון־נפש (למרד), אבל כלום יכולים היינו לצפות ליחס אחר מצד המדוכאים?"*). לא עברו ימים מועטים ושאלת היהודים בצבא נפתרה על־ידי בית־הנבחרים: על־פי החלטתו מיום ל' במאי שנת 1831 נפטרו היהודים מעבודת־הצבא בתנאי שישלמו מכס־הצבא פי ארבע מששילמו עד כאן.

„מרידת־האצילים", שלא נסתייעה מדלת־העם המדוכאה בפולין, לא הצליחה והמורדים שברחו חוצה־לארץ פשפשו במעשיהם. ההיסטוריון לֶלֶוֶל פרסם בפאריז „כרוז לעם ישראל" (1832) ובו בקש מאת היהודים לשכוח את העלבונות שבפולין בהוה לשם הזכרונות הנהדרים של פולין הקדומה ולשם התקוה לארץ־החירות שלעתיד לבוא. משוה הוא את תקופת־הפריחה שבדברי ימי ישראל בפולין הישנה אל מצבם של ישראל כעת על אותה אדמה עצמה תחת עול „מלכות פרעה הווינאית" או „נבוכדנצר הצפוני", בארץ שבה „תינוקות נגזלים מזרועות אמותיהם ומושלכים לבין סרדיוטים פרוצים" וסופם שיבגדו בעמם. „מלכות העמים קרובה לבוא — מבשר ללוול ואומר —: כל העמים יתמזגו לעם אחד המודה באל יהוה היחיד ומיוחד. המלכים הבטיחו ליהודים הבטחות כוזבות, אבל העמים יתנו להם חירות. פולין תקום בקרוב וילכו נא היהודים היושבים על אדמתה שלובי־זרוע עם אחיהם הפולנים! עתידים הם לזכות לשויון ואם ירצו דוקא לשוב לארץ־ישראל יסייעו להם הפולנים להוציא רצונם לפועל". דברים מעין אלו נשמעו אחר־כך גם בפמליא המסתורית של טוביאנסקי ומינקוויטש בפאריז. הרבה דיברו שם על גורלם ההיסטורי של שני העמים המעונים, היהודי והפולני, ועל תעודתם המשיחית העולמית. אבל בצד התעוררות זו נתגלה בחוגים הללו גם היחס הנהוג לישראל. כלי־המבטא הפאריזי של בורחי־פולין „פולין החדשה" עורר במאמריו הצוררים תשובה כהלכה מאת הסופר הבורח הֶרניש, שהזכיר לחבריו, שאין מן היושר להתגרות ב„עבדים לעבדים". עוד שנים מן המורדים ל. ל ו ב ל י נ ר ול. ה ו לֶ נ דֶ ר ס ק י התענו באשר התענו חבריהם הפולנים והתעמקו בנכר בגורל עמם (Les juifs en Pologne מאת לובלינר, בריסל 1839; Les israelites en Pologne, מאת הולנדרסקי, פאריז, 1846).

*) בליטא עמדו היהודים מן הצד ולא השתתפו במרד, ולא עוד אלא שבקצת מקומות זהתיחסו בחבה אל ממשלת רוסיא אף־על־פי שמושלי־פולין לא הגיעו לקרסוליה במעשי־לחץ. במקומות אחרים בליטא עשו המורדים שפטים ביהודים שעמדו לימין הרוסים.

בפולין הכבושה, שניטלה הימנה הקונסטיטוציה העצמית שלה ונתונה היתה בידי שליט עז, זה הנציב הרוסי פאסקביטש, לא הרגישו היהודים מתחלה שום שינויים חזקים במצבם האזרחי. עוד זמן רב נקבע סדר חייהם על־פי החוקים המקומיים הישנים ולא על־פי חוקי רוסיא. רק בשנת 1842 נשתוו יהודי פולין בענין אחד לאחיהם ברוסיא: התחילו לוקחים מהם אנשי־צבא ממש תחת מכס־הצבא הנהוג עד הזמן ההוא. פקודת־הקיסר, שעל־פיה חלות תקנות שנת 1827 גם על יהודי פולין עשתה לחם הנחות חשובות: הרקרוטים נלקחים לצבא משנת כ׳ עד כ״ה להייהם, וילדים בני י״ב—י״ח אינם מתקבלים לצבא אלא אם כן ההורים רוצים להחליף בנם הבוגר בבנם הקטן. אף על פי כן היתה עבודת כ״ה שנה בצבא כעבודת־פרך ליהודי פולין שהסביבה הרוסית היתה מוזרה להם ביותר. ועד־הגבאים בוורשא שלח מלאכות לפטרבורג בבקשה להשוות יהודי פולין בזכויותיהם האזרחיות אל הנוצרים. כי בחוק שנת 1817 נאמר, שהיהודים נפטרים מעבודת־הצבא כל זמן שאינם נהנים מזכויות שוות. השתדלות זו נדחתה, כמובן, כי המלה שויון חסרה היתה באוצר־השרשים המדיני ברוסיא. את יהודי פולין השוו לאחיהם הרוסים רק לענין גזירות. משנת 1845 ואילך חל עליהם גם איסור המלבוש היהודי — פורענות גדולה לאוכלוסי־החסידים בפולין, אבל נסיונות אחרים שיצאו מפטרבורג בימים ההם לא נגעו בהם לרעה. משבר־הקהלות, שהתחולל על ראש יהודי רוסיא בשנות הארבעים, עבר על יהודי פולין עוד לפני עשרים שנה, אלא שבפולין באה במקום הקהלה הסתדרות אחרת, ואילו ברוסיא הרם החוק את הקהלה לגמרי. חובת־האסכולה מטעם הממשלה לא פגעה ביהודי פולין כלל. בכלל, בכל הקושי שבחיי היהודים בפולין היה מצבם טוב שבעתים ממצב אחיהם ברוסיא, חללי האפוטרופסות המיוחדה של ממשלת ניקוליי הראשון.

§ 26. החיים הפנימיים ונצני ההשכלה.

כדי להחריב את סדרי־החיים הישנים בישראל נעשו כל מעשי־אונס האפשריים. יד השלטון המופקר, הצורר לחיים אלה ומוזר להם, הונפה לא רק על צורות־החיים שנתישנו אלא גם על שרשיהם ההיסטוריים הבריאים. גזירת־הצבא, שגזלה שנה בשנה ממשפחותיהם אלפי בחורים ונערים; הקסרקטין, שנהפכו לבתי־שמד; הגבלת־הזכיות התדירה; הרכבת האסכולה מטעם הממשלה; ביטול האבטונומיה של הקהלות — כל אלה השתערו על מבצר־היהדות העתיק להבקיעו. ומבצר זה, שנשא מצור של אלפי שנה, לא זע, ושומרי חומותיו נתחזקו לגדור את פרציהן כהרים בפני מכות אויב וגם — לאסוננו — בפני

כניסת אויר חדש. אם נתכוונה הממשלה בשיטת האפוטרופסות והלחץ שלה לקרב את היהודים לתרבות אירופא, לפחות בשיעור המועט המותר ברוסיא שלפני מתן התקונים, — הרי השיגה את ההפך מתכליתה. השלטון המקדים מכות להשכלה אין השכלתו עולה בידו; הפטיש, שבא לפוצץ את התרבות המובדלה, עשה אותה מקשה. הנרדפים נאחזו בכל מאדם בחיים הישנים שבאו אחרים להורסם, וכל יסודותיהם יקרו בעיניהם ואפילו נדבכים שנרקבו. כנגד עריצות־ההריסה מבחוץ קמו עריצות־ההגנה מבפנים והמשמעת החמורה של הסביבה, שמיליונים היו מקבלים עולה באהבה אבל יחידים נאנקו מעצמתה, אלה בני־העליה ההולכים לפני הדור ומבשרים לו חיים חדשים.

ביד הממשלה עלה להרוס את הקהלה עד היסוד בה וליטול כל ערכו של ועד־הקהלה, מאחר שנהפך לכלי־שרת של תפיסת רקרוטים וגיבוי מסים. אבל האוכלוסין שקללו את הפרנסים והגבאים עדיין לא פסקו להאמין במנהיגיהם הרוחניים — ברבנים ובצדיקים, ובהדרכתם התאחדו לשם התנגדות קשת־עורף לסכנה התרבותית הבאה מבחוץ. הכח המשמר היה השליט בחיים. נשתמר המשטר הישן של המשפחה בכל שיירי הזמן הקדום. למרות האיסור שבחוקת שנת 1835 לישא אשה עד י״ח שנה ולהנשא עד ט״ז, לא פסקו זיווגים כאלה. ההורים היו משדכים ילדים בני י״ג — ט״ו. יש שתלמיד החדר נעשה לבעל ולאב ועל־פי רוב היה מוסיף ללמוד בחדר או בישיבה גם אחרי נשואיו, ונמצא כפוף לאפוטרופסות משולשת של אביו, חמיו ורבו. לבני־הנעורים מישראל לא היה נוער מרווח. הנוער פרח אומלל היה תחת נטל כבלי המשפחה, לחץ העניות או תליה בדעת אחרים. רוח המחאה ושאיפות ההתחדשות, שנתעוררו בקצת הנפשות הצעירות, נכבשו במכבש המשמעת הנושנה. בעונש קשה נענשה כל עבירה קלה, כל שינוי קל מן המקובל, מדרך־המחשבה הישן. מלבוש קצר, זקן גדועה נחשבו לסימני כפירה בעיקר. קריאת ספרים לועזים או ספרי־השכלה עבריים אסורה היתה איסור חמור. החנוך האסכולסטי גידל בני־אדם שאינם מוכשרים לחיים, ובכמה משפחות היו הנשים, נשי־חיל, מרויחות לפרנסת הבית ובעליהן היו מרחפים בעולם־האצילות בבית־המדרש או ב„קלויז" של חסידים.

בליטא בלע התלמוד כל כח־הרוח של בחורי־ישראל. בתי־הכנסת שימשו בשעות שאין בהן תפלה לבתי־למוד; הרב או סתם יהודי למדן קרא שיעורים בגמרא ובחורי־הישיבה למדו מפיו. הישיבות הגדולות שבוואלוזשין, מיר וערים אחרות גידלו אלפי רבנים ולמדנים. שכליות, בקיאות וחריפות נחשבו לעיקר העיקרים. אבל אך נסה המוח החריף לכונן את חודו כלפי המחשבה המקובלת

או פנה אל המדע החי, אל „החכמה החיצונית", מיד איימו עליו בנידוי ורדיפות. רבים היו חללי הסביבה הקפואה, רבות היו המחאות והשאיפות שקמלו בעודן באבן. הרבה יש ללמוד בבחינה זו מגורלו של אחד מגדולי התלמודיים בימים ההם, ר׳ מנשה מאיליא או בן־פורת (תקכ״ז — תקצ״א 1767 — 1831), שחי רוב ימיו בסמורגון ובאיליא, פלך ווילנא. ר׳ מנשה לא יצא ממחיצת החרדים, שכיבדו אותו על בקיאותו הרבה, ונסה לשוא להרחיב בחוג זה את אופק־המחשבה הרחבה כל שהיא, להטות לב בני־אדם לחירות מתונה בחקירה ולהשקפה ממשית על החיים. כשהעלה ר׳ מנשה בחקירתו, שבכמה מקומות אין דברי הגמרא מתישבים לפי פשוטה של משנה והודיע דעתו זו לתלמידיו, נידו אותו כמעט באספת רבני־ליטא. נפש ר׳ מנשה חשקה בהנדסה, תכונה ופילוסופיה ובקש לנסוע לברלין ללמוד שם חכמות אלו, אבל בדרך, בקניגסברג, עיכבו בו בני־עירו שבאו לפרוסיא לרגל מסחרם והחזירו אותו בעל־כרחו על־ידי איומים. ובעיירתו הליטאית הנכחדה למד ר׳ מנשה מעצמו כל מה שיכול למצוא מחכמות כלליות, והמעט הזה עלה כפורחת במוחו. בשנת תקס״ז (1807) פרסם ר׳ מנשה קונטרס „פשר דבר", ובו שפך שיחו על ריחוק הרבנים מחיי־המציאות ומן המדע החי. עוד בימי הדפסת הקונטרס בווילנא איימו הקנאים על המחבר כי מרה תהיה אחריתו, אבל הוא לא נבהל מהם. וכשנתפרסם הקונטרס היו כמה רבנים שורפים אותו ומעכבים התפשטותו. קול ה„אפיקורס" לא ניתן להשמע. לאחר עשר שנים, כשישב ר׳ מנשה ישיבת־עראי בקן־החסידות בוואלין, התחיל מדפיס שם את ספר־החקירה שלו „אלפי מנשה", אבל כשראה המדפיס על־פי הגליונות הראשונים שספר־כפירה לפניו שרף אותם ביחד עם הכתב־יד. בקושי עלתה לו למחבר לכתוב את הספר הנשרף מחדש ופרסמו בווילנא (תקפ״ב 1822), אבל יד הבקורת הרבנית היתה בו. להרב ר׳ שאול קאצנלנבוגן בווילנא נודע קודם פרסום הספר, שבמקום אחד המחבר מוכיח, כי חכמי כל דור ודור רשאים לשנות דינים ומנהגים לפי צורך הזמן, והודיע למחבר, שאם לא ישמיט רעיון נורא זה ישרוף את ספרו בפרהסיא בחצר בית הכנסת. ר׳ מנשה הוכרח לקבל מרות והוסיף בפרק הפסול כמה דברי התנצלות בנגוד לדעתו. אבל הרדיפות לא כבו אש המחאה שבהוגה־דעות נדח זה. בשנות־חייו האחרונות פרסם שני קונטרסים („שקל הקודש" ו„סמא דחיי", האחרון בצירוף תרגום ללשון יהודית), ובהם הוכיח את העם על חטאיו: נשואי־קטנים, חנוך בעל צד אחד, זלזול המדע הממשי ועבודת הגוף. אבל קנאי הישן עשו את שלהם בכדי שגם ספרים אלו לא יתפשטו בעם. ר׳ מנשה מת שבע רוגז. מלחמתו ללא הועיל היתה ובני־דורו לא העריכוהו כהלכה.

בקורת המשטר הקיים עוד יכולה היתה לבצבץ לפעמים בחוגי התלמודיים, שהיו מחדדים את שכלם תדיר, אם כי ברוח אסכולסטית; אבל מן הנמנע היתה מחשבת־כפירה בקהל החסידים, שבהם היה השכל נרדם על מי מנוחות של הזיות מסתוריות וספורי־נפלאות. אותה תקופה של שעבוד מדיני ואזרחי שעת־פריחה היתה לחסידות, אבל לא לחסידות היוצרת אלא לחסידות הקפואה והנוקשה. מלחמת הרבנות והחסידות תמה זה כבר, והצדיקים שקטו במכונם כמדריכים ובעלי נסים. השושילתות של הצדיקים נתחזקו. ברוסיא הלבנה מלך בית השניאורסונים, יורשי הרב ר׳ שניאור זלמן, „אדמו״ר הזקן״. בנו של אדמו״ר הזקן, ר׳ דוב־בר, המכונה „אדמו״ר האמצעי״ (תקע״ג — תקפ״ח, 1813 — 1828) וחתן ר׳ דוב־בר ר׳ מנחם מנדל מליבאוויטש (תקפ״ח — תרכ״ו, 1828 — 1866) ירשו בזה אחר זה כסא הצדיק. רק המקומות נשתנו: ר׳ שניאור זלמן ישב מתחלה בליאזני ואחר־כך בלאדי, ויורשיו ישבו בליבאוויטש. כל שלש העיירות נמצאו על גבול פלכי וויטבסק ומוהליוו, שבהם היו חסידי חב״ד הרוב (פלך וויטבסק) או המועט (פלך מוהליוו). ר׳ דוב־בר לא ירש גדולת אביו ביצירה. הרבה ספרים חיבר, שרוב תוכנם הם דרושים לשבתות, אבל אין בהם מקוריות: זהו פלפול תלמודי שנעתק לקרקע הקבלה והחסידות או פירוש לרעיונות שב„תניא״. בסוף ימיו חשך עליו עולמו מפני הגזירות שהתחוללו על יהודי רוסיא הלבנה — גירוש הכפרים (תקפ״ג — 1823) ועלילת וֶליזש, ולפני מותו שוחח עם מקורביו על־דבר הפורענות החדשה, זו פקודת הרקרוטים משנת 1827.

ר׳ מנחם מנדל מליבאוויטש היה רב־פעלים: למדן (חיבר חידושי־תורה ושאלות ותשובות), דרשן חסידי וחכם במילי דעלמא. אלפי אנשים היו פונים אליו לבקש מפיו עצה למעשה בעסקי משפחה, בצרכי צבור ובמסחר. להשכלה החדשה התנגד בכל תוקף. קשה היה מצבו בפטרבורג בשעת פעולתו של לילינטאל כשהזמינה אותו הממשלה לבוא לפטרבורג, להשתתף שם בועד הרבנים (1843) ולהסכים לאסכולות מטעם הממשלה, שהאדמו״ר ראה בהן סכנה לא רק מפני שהן מטעם הממשלה אלא מפני שילמדו בהן חכמות חיצוניות. החסידים מספרים, שהאדמו״ר הגין בהתלהבות על למוד התורה והתלמוד והקבלה באסכולות החדשות ולפעמים זלגו עיניו דמעות. אבל באמת הוכרח להסכים להנוך החדש ולתת את הסכמתו להדפסת ביאורו של מנדלסון ברוסיא. את דעתו הוא בדבר החנוך החדש אנו רואים ממכתבו לליאון מאנדלשטאם, ממשיך עבודתו של לילינטאל בתקון־האסכולות החדש, משנת תר״ח (1848); במכתב זה מתנגד הוא לכל חידושים בחנוך, ועל שאלתו של מאנדלשטאם בדבר הוצאת

ספר לקוטים מתנ״ך לבני הנעורים הוא משיב: „איך יעלה בלבנו לדלג לימוד פרשיות בתורת משה ולומר בשכל אנושי שאינם כ״כ הכרחיות או שאינם כ״כ הגונות להדרש וללמוד עם נערים, כי מאחר שכל הפרשיות והפסוקים והתיבות נאמרו מפי הקב״ה למשה ומשה אומר וכותב — — וכמ״ש הרמב״ם בפי׳ המשניות במס׳ סנהדרין פ׳ חלק בי״ג עיקרים ביסוד השמיני היות התורה מן השמים וכו׳ ואין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים, ושם אשתו מהיטבאל, ותמנע היתה פילגש ובין אנכי ה׳ אלהיך ושמע ישראל, כי הכל מפי הגבורה״.

ומנהיגי החסידות הצפונית החב״דית עוד היו קצת בקיאים „במילי דעלמא״ ולפעמים עשו ויתורים לדרישות הזמן, ואילו צדיקי הגליל הדרומי־מערבי לא רצו לשמוע כלום בדבר ויתורים כל שהם. מסביב להם צפופים היו המוני חסידים חשוכים, מתפעלים ומעריצים את אדמו״ריהם. מכובדה ביותר היתה השושילתא הטשרנובילית*), מזרע המגיד ר׳ נחום מטשרנוביל, שעלתה כפורחת בימי בנו ר׳ מרדכי, המכונה דרך חבה ר׳ מוטלה (נפטר בשנת תקצ״ז 1837), ואליו נהרו לעיר־מגוריו טשרנוביל, פלך קיוב, אלפי חסידים „ופדיונות״־כסף בידיהם. אחרי פטירתו חלקו שמונת בניו ביניהם את כל פלך קיוב ופלך וואלין. בצד המרכז הטשרנובילי צצו מרכזים אדמו״ריים בקורוסטישב, טשרקאסי, מאקארוב, טוריסק, טאלנא, סקווירא ורוטמיסטרובקא. התחילה תחרות מגונה בין האחים ומחלוקת בין חסידי האדמו״רים השונים: כל חסיד וחסיד העריץ רק את רבו וביטל כעפרא דארעא את האדמו״רים האחרים. וכשנזדמנו חסידי צדיקים שונים התלקחו קטטות ומריבות, ויש שהגיעו הדברים גם למהלומות, ביחוד אחרי שתית יי״ש כמנהג החסידים.

לכל השושילתא הטשרנובילית עמד מתחרה עז באדמו״ר ר׳ ישראל מרוזשין (פרידמאן), נין ונכד להמגיד ר׳ דוב ממזשריץ, נביא החסידות. ר׳ ישראל קבע דירתו ברוזשין, פלך קיוב, סמוך לשנת תקע״ה (1815) ובזמן קצר יצא לו שם של קדוש ובעל־נס. היכלו הנהדר ברוזשין היה תמיד מלא קהל חסידים, ו„הגבאים״ היו שומרים את הפתחים ומבררים את הראויים לבוא לפני הצדיק, הכל לפי מעמד הבא ומסת נדבת ידו. לפוליציה הקיובית הוגד, שהצדיק מרוזשין מולך על החסידים כמלך ממש ואיש מהם לא ירים ידו או רגלו בלי לשאול פי רבם. התחילה חקירה ודרישה, עד שנמצא פתחון־פה לשפוט אותו בדיני־נפשות. בשנת תקצ״ח (1838) כשנתעורר בפלך פודוליא המשפט בדבר רציחת שני מלשינים בידי הקהלה (§ 24) נאסר גם הצדיק ר׳ ישראל מרוזשין, שנחשד כי הסית לרציחה זו. מלך־החסידים התענה בבית־הסוהר כ״ב חדשים. כשיצא לחפשי וניתן להשגחת

*) עיין הכרך הקודם, § 53.

הפוליציה ברח לאוסטריא. בשנת תר"א (1841) נשתקע בעיירה סאדאגורא שבבוקובינא, סמוך לטשרנוביץ, וכאן הקים את היכלו. כמה מחסידי רוסיא היו נוסעים לרבם החביב חוצה־לארץ וחוץ מזה עשה נפשות רבות בין אוכלוסי־החסידים שבגאליציא ובוקובינא. ר' ישראל נפטר בשנת תר"י (1850), אבל השושילתא הסאדאגורית הסתעפה ושימשה גורם משמר בתקופת־השויון הסוערה הסמוכה.

אף פודוליא, מולדת יוצר החסידות, מלאה היתה צדיקים. במזשיבוזש, עיר מגורי הבעש"ט בשעתו, ישב על כסאו של נכד הבעש"ט, ר' ברוך מטולטשין, אחרי מותו ר' יהושע־השיל מאפטא. זמן־מה (תק"ע—תק"צ 1810—1830 לערך) היה ר' יהושע־השיל הישיש נחשב לנשיא האדמו"רים ורק ר' ישראל מרוזשין בגאותו לא קיבל מרותו. אחרי מותו עלה על כסאו ר' משה מסאווראן, שהנהיג שם מנהג „החצרות" של טשרנוביל ורוזשין. הצדיק המיוחד במינו, ר' נחמן מבראצלאב*), נין ונכד לבעש"ט, מת בלא בנים. אחרי מותו נרדפה חבורת חסידיו, ותלמידו ר' נתן בראשם, על־ידי שאר כתות החסידים. חסידי ברצלב היו עולים לרגל מדי שנה בשנה לימים הנוראים לעיר אומאן, מקום קבורתו, ומתפללים שם בבית־כנסת שלהם הבנוי סמוך לקבר רבם. בשעת הנסיעות הללו היו חסידי המקום מתנפלים עליהם בחרפות ובגידופים: „בני־נחמן, כלבי בראצלאב!" ויש שהיו מכים בהם. חסידי־בראצלאב יוצאי־דופן היו בין החסידים ולא היה להם בעולם הזה צדיק תקיף שיגין עליהם, ומגנם בפמליא של מעלה, ר' נחמן, לא יכול לעמוד בפני מתחריו החיים, האדמו"רים הארציים, שהיו בכל קדושתם ארציים יותר מדאי.

בפולין הסתעפה האדמו"ריות מאד. במקום שני גדולי החסידות מימי הדוכסיות הווארשאית — ר' ישראל מקוזניץ ור' יעקב יצחק מלובלין — קמו שושילתות חדשות של צדיקים. היותר מפורסמות שבהן הם בית־קוצק (המיסד היה ר' מנחם מנדל מקוצק, תקפ"ו—תרי"ט 1826—1859) ובית־גור, היא גורא־קאלוואריא (המיסד ר' יצחק־מאיר אלטר, בערך תק"צ—תרכ"ו, 1830—1866). הראשון מלך בגבולין, והשני בעיר־הבירה, בווארשא, שהיא נאמנה עד היום לאדמו"רי גור. צדיקי פולין משני הבתים הללו עמדו באמצע בין חסידי־חב"ד הצפוניים וחסידי־אוקריינא: לא בנו היכלות ולא רדפו אחרי „פדיונות" אלא הוקירו למוד התלמוד והתעמקות במסתורין.

היו לה לחסידות גם קדושים־מעונים. בשעת מלחמת הצנזורה על ספרות ישראל (§ 22) השגיחו השלטונות בעין פקוחה על בית־הדפוס בסלאוויטא, שנדפסו שם ספרי־חסידות. בעלי בית־הדפוס היו האחים שמואל־אבא ופנחס

*) עיין שם.

שפירא, נכדי חבירו של הבעש"ט ר' פנחס מקוריץ. נמצא מי שהלשין על האחים שהם מדפיסים ספרי־מסתורין פסולים בלי צנזורה וצירפו מלשינות זו לחשד אחר: מעשה שמצאו בבית־הכנסת של המדפיסים גופת אחד המסדרים, ואמרו שנרצח מפני שבקש להלשין על מעשי בית־הדפוס שכנגד החוק. אחרי שישבו האחים בבית־הסוהר בקיוב זמן רב הוציא ניקולאיי הראשון את גזר דינם: להעביר אותם דרך שתי שורות של אנשי צבא שילקום בעקרבים ואחר־כך לשלוח אותם לסיביריא. בשעה שעברו האחים בין השורות פלה לאחד מהם מצנפתו מראשו; תחת מלקות שאינן פוסקות עמד על מקומו, שלא ללכת בגילוי ראש, גחן והרים את המצנפת והמשיך את דרכו בין שתי שורות של תליינים. האומללים הוחזרו מגלותם רק בימי אלכסנדר השני.

היה בה בסביבה החסידית הרבה מן האידיאליזמוס ומן המוסריות הטהורה המופתית, אבל גם אפלה שכלית מנודחת, קלות־אמנה קיצונית, נטיה לעשות בני־אדם אלהות ואפילו כשהם לפעמים קטני־נפש ומקולקלים, השתעבדות חולנית לפולחן הצדיקים, ובצד השכרון הרוחני מצוי היה גם שכרון גשמי: בהמון החסידי, ביחוד בגליל הדרומי־מערבי, נתגבר יצר־הרע של יי"ש. מתחלה שימש המשקה אמצעי להתעוררות ולהתפעלות דתית, אבל אחר־כך אי־אפשר היה למסבה של חסידים בלי משקה. שותים היו בהתאסף עולי־רגל בחצר הצדיק, שותים היו אחרי התפלה ב„מנינים", שותים ומרקדים ומספרים נפלאותיו של הרבי. רבים מן החסידים התמכרו לחיי־בטלה אלו, שכחו את עסקיהם ואת משפחתם הרעבה ובבטחונם הסמוי צפו לדנן־שמים באמצעות הצדיק. אין זאת השכרות הנבערה של האכר הרוסי, שעושה את האדם לבהמה: החסיד שותה היה „לתקון נשמתו" כדי „לגרש את העצבות המטמטמת את הלב", לחזק את ההתלהבות הדתית, להחיות את האחדות עם „אנשי־שלומנו". אבל התוצאות מעציבות היו: תרדמת המחשבה, בטלה ודלדול, חוסר־הרגשה לגבי העולם שמסביב, לגבי תנועות־הדור, שנאה מטומטמת אל ההשכלה. בתקופת הלחץ מבחוץ וגזירת־הצבא היה כח החסידות משמש סם שכנגד לכח־החושך הצורר שמבחוץ. החסידות והאדמו"ריות היו כסם־השינה לאוכלוסין העלובים והמתיקו מרירות המכות החיצוניות, אבל סם מסתורי זה הרעיל את גוף העם, כי עשה אותו כבשר המת שאינו מרגיש שום תנועת־התקדמות וחזקהו בקצה קרן־החשיכה בה בשעה שבגיטו הרוסי נשמעו קולות מבשרי אורה והתחדשות ותקון מבפנים.

בקן החסידות הקנאית ביותר, בוואלין, נשמעה בשפה רפה הקריאה הראשונה להשכלה. אבי־ההשכלה הספרותי היה יצחק־בר לוינזון (ריב"ל) מקרמניץ (תקמ"ח—תר"כ 1788—1860). בנעוריו התגורר בגליציא ונמצא במחיצתם של יוסף

פרל ונחמן קרוכמאל (§ 19), וכששב לרוסיא החליט להתמכר לתפקיד השכלת אוכלוסי־ישראל, העם ההולכים בחושך. בקרמניץ הנכחדה כתב בחשאי, שלא יודע הדבר לחסידים, את ספרו „תעודה בישראל״, ובקושי עלה בידו לפרסמו בווילנא בשנת תקפ״ח (1828). בספר זה המחבר מוכיח מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים ומדברי חז״ל וגדולי ישראל, כי: א) חייב כל יהודי ללמוד לשון־הקודש ודקדוקה ולהבין במקרא בשום שכל; ב) אין איסור מצד הדין לדעת לשונות לועזיות וספרותן, ובפרט לשון המדינה שיש בה צורך לטובת הפרט ולטובת כלל ישראל; ג) אין סכנה ליהדות מידיעת חכמות חיצוניות והראיה שאנשים כהרמב״ם לא יצאו לתרבות רעה; ד) יש להרבות במלאכה ולמעט בסרסרות ובמסחר ואין לאדם לישא אשה קודם שבנה בית־חייו. אמתות פשוטות אלה היו חידוש גדול לאותו דור — אפיקורסות מחוצפת של כופר בשביל מורדי־האור התקיפים ובשורת־התחדשות לקומץ המתקדמים, שחלמו על תקון חיי ישראל והסתירו רעיונותיהם בחובם מחשש רדיפות. מאותו טעם עצמו נזהר לוינזון מאד והבקורת שלו למשטר הקיים מתונה ביותר. ורק בעילום שמו פרסם סאטירה על החסידים („דברי צדיקים״, ווינא תק״צ 1830), והיא חיקוי רפה ל„מגלה טמירין״ של יוסף פרל.

את ספרו העיקרי „בית יהודה״, השקפה פילוסופית למחצה על דברי ימי היהדות, לא יכול לוינזון לפרסם ימים רבים, כי אפילו בית־הדפוס העברי בווילנא (בית־הדפוס היחיד שהדפיס ספרי־חול) חשש להדפיס ספר זה שלא באה עליו הסכמת הרבנים. רק בשנת תקצ״ט (1839) נתפרסם הספר בצורת תשובה על שאלות שנשאל המחבר מאת המיניסטר הרוסי. מן הצד המדעי אין לספר זה ערך רב: חסרה בה אותה העמקות של הנתוח ההיסטורי־פילוסופי, ש„מורה נבוכי הזמן״ מצטיין בה. עיקר תכליתו של המחבר — להוכיח מדברי־הימים את רעיונו היסודי, שהיהדות לא נתרחקה מעולם מחכמה ומפילוסופיה. לוינזון משתמט משאלות דתיות־פילוסופיות, מבקש הוא בכל מקום את הפשרה ואפילו בדבר הקבלה שאינה חביבה עליו הוא אומר במקום אחד: „אין לנו עסק במופלא ממנו״. מפחד החרדים עובר הוא על החסידות כמעט בשתיקה, אבל במכתביו הפרטיים ובחיבוריו הפלאיים הוא דן אותה ברותחים. את דברי־ימי־היהדות לוינזון מסיים בשיר ושבחה לממשלת רוסיא השוקדת על תקנת ישראל ומזכה אותם בתקון החנוך והרבנות.

לוינזון לא הסתפק בתעמולה ספרותית לטובת רעיונותיו. קטן־אמנה היה לגבי פעולת תעמולתו בסביבה זו, שעצם קריאת ספרים חיצוניים נחשבה בה לעבירה. יותר מאמין היה בתקון חיי היהודים באמצעות ידה החזקה של הממשלה. עוד

בשנת תקפ״ג (1823) הגיש ליורש העצר קונסטאנטין פאבלוביטש הרצאה על הכתות בישראל והצעה לתקן אסכולות וסמינריות. לפני פרסום ספרו „תעודה בישראל״ שלח את הכתב־יד למיניסטר ההשכלה המשַמר שישקוב בבקשת תמיכת־כסף להוצאת הספר המוכיח תועלת ההשכלה ועבודת האדמה, „מרבה חבה למלכות ולעם שאנו חיים במחיצתו ומראה רוב ה ט ו ב ו ת שהם משפיעים עלינו״. טורים אלו נכתבו בשני לדצמבר שנת 1827, שלשה חדשים אחרי שיצאה גזירת־הצבא על ילדי ישראל! . . . בקשתו נתמלאה ולאחר שנה קיבל הסופר הצנוע בקרמניץ את המתנה הקצובה לו מאת הקיסר, סך אלף רובל בשכר חיבורו „המכוון לתקנתם המוסרית של היהודים״. בינתיים כבר נתפרסם הספר בשנת תקפ״ח (1828), היא שנת ההרמה הראשונה לצבא ועלילת־הדם בווליזש. התמימות המדינית לא ניטלה מריב״ל גם אחרי הדברים האלה. בשנת תקצ״א (1831) הגיש למיניסטר ההשכלה ליוון הרצאה על הצורך לתקן חיי־הדת בישראל, ובשנת תקצ״ג (1833) העיז להציע שיסגרו את בתי־הדפוס העבריים במקומות שאין שם צנזורה. אל ההצעה היתה מצורפת „רשימת ספרים עבריים חדשים גם ישנים ומסומנים בה מה הם המועילים ומה הם המזיקים״ (למזיקים נחשבו ספרי־החסידות). הצעת לוינזון גרמה לגזירת שנת תקצ״ו (1836) ע״ד בקורת כל ספרי ישראל ע״י הצנזורה. מעשה נבלה זה נעשה על־ידי ריב״ל מתוך תמימות יתרה. בודד זה נאמן היה לעמו, אבל מחוסר חוש מדיני, בקש מבחוץ סעד כנגד מורדי־האור שבישראל, כי בתמימותו האמין שהממשלה רוצה בטובת היהודים ושאפשר להתגבר במעשי־כפיה על שנאת ההמונים להשכלה. ולא חלה ולא הרגיש, שאין עם נרדף מקבל השכלה מידי מדיחי בניו ומשחיתי חייו. בחוגי החרדים הוקירו את ריב״ל רק כמליץ יושר ומגן היהודים. בשעה שנתרבו מקרי עלילת־הדם פנו רבני וואלין וליטא אל ריב״ל בבקשה לכתוב ספר כנגד העלילה. וריב״ל נעתר לבקשתם ופרסם ספרו „אפס דמים״ (ווילנא תקצ״ז 1837) — ויכוח בין חכם מישראל וכהן נוצרי בירושלים. לאחר זמן כתב סניגוריא על התלמוד בתשובה על הספר „נתיבות עולם״ מאת המסית הלונדוני Cowle. לספרו הסניגורי „זרובבל״ (נתפרסם אחרי מות המחבר) יש גם ערך מדעי, כי הוא אחד הנסיונות הראשונים לעשות סדר למשפט התלמוד. ריב״ל פרסם עוד כמה חיבורים בחקירת הלשון העברית („בית האוצר״ ועוד). כל זה נותן לו את הזכות להקרא בשם אבי חכמת־ישראל ברוסיא אף־על־פי שנופל היה הרבה במקוריותו מחבריו בגאליציא ובגרמניא — שי״ר, צונץ וגייגר.

קרקע וואלין לא היה נוח להשכלה. במלכות־חסידים זו היו חלוצי ההשכלה נחשבים למורדים, והיו רודפים אותם ויורדים לחייהם, עד שקצתם המירו את

דתם כדי להנצל³). יותר נוחים להשכלה היו הצפון והדרום של תחום המושב, בעיר הראשית של רוסיא החדשה, באודיסא, ובעיר הראשית של ליטא הישנה, בווילנא, קמו שני מרכזים להשכלה. לאודיסא הובא זרע ההשכלה מגאליציא הסמוכה על־ידי יהודי ברודי שהיו שם לחבורת סוחרים אמידים. עוד בשנת תקפ״ו (1826) נפתחה שם האסכולה הראשונה לישראל, מתחלה בהנהלת זיטנפלד ואח״כ בצלאל שטרן, העסקן הידוע. בין מורי האסכולה החדשה היה גם החכם שמחה פינסקר, חוקר דברי־ימי הקראים. מסביב לבית־יוצר זה של השכלה בינונית, שהיה לנס בזמנו, נתרכזו משכילי אודיסא. עיר חדשה זו, מחוסרת־מסורת ובעלת נמל גדול ואוכלוסין מסוגים שונים, נתקרבה לאירופיות קודם לשאר קהלות ישראל, אבל לא קלטה אלא את התרבות החיצונית; ערכין רוחניים חדשים לא יצר מרכז הנגב בימים ההם. מה שאין כן המרכז הצפוני הליטאי. ווילנא נופלת היתה מאודיסא בתרבותה החיצונית אבל עולה עליה בגנזי כחותיה הרוחניים. מחוג משכילי ווילנא, שקם בשנות השלשים, יצאו שנים מיוצרי הספרות העברית החדשה: הסופר מרדכי אהרן גינצבורג (תקנ״ו — תר״ו, 1796—1846) והמשורר אברהם־דוב לבנזון (תקנ״ד—תרל״ח, 1794—1878).

מרדכי־אהרן גינצבורג נולד בעיירה סאלאנט שבזאמוט והתגורר מתחלה בקורלאנד ואחר־כך בווילנא. הספרות הגרמנית לקחה את לבו שבי ותחלת עבודתו הספרותית היו תרגומים ועיבודים של ספרים מגרמנית לעברית. ספר „גלות ארץ החדשה״, „תולדות בני האדם״ ו„הצרפתים ברוסיא״, שנתפרסמו על־ידי גינצבורג (תקפ״ג, תקצ״ב, תר״ג) היו ספרי־החול העברים הראשונים ברוסיא, שהעיזו לעמוד בצד הספרות הרבנית והחסידית. באותה תקופת־הילדות של ספרותנו המתחדשת, כשעצם תקון הסגנון העברי פעולה רבה היתה, היו הספרים הללו מאורע ספרותי. בעיקר השפיעו על הסגנון העברי החדש שני ספריו אלה של גינצבורג: „קרית ספר״, והוא קובץ דוגמאות של מכתבי מסחר, ידידות וספרות (תקצ״ה, 1831), ו„דביר״ — קובץ תרגומים ולקוטים, תאורי־מסע, ספורים ופתגמים (ווילנא תר״ד, 1844). כשמת מרדכי־אהרן גינצבורג בדמי ימיו בשנת תר״ו (1846) הספידו אותו משכילי ווילנא כמספד על יוצר תחית הלשון העברית. תולדות־עצמו („אביעזר״) ומכתביו („דביר״ חלק שני) שנתפרסמו אחרי מותו מתארים את הסביבה שבה חי וגדל סופר זה.

אברהם־דוב לבנזון (אד״ם הכהן), יליד ווילנא, עורר את השירה העברית

3) למשל המשומד גרינבוים־פיודורוב, שדבק בשנת 1843 „בעם הרוסי הגדול והנורא״ (דבריו עצמו) ובשכר זה נעשה למורה בגימנאסיה ולצנזור עברי בקיוב (עיין Евр. Старина שנת 1910 עמ׳ 411 ואילך).

הנרדמה ב„שירי שפת קודש" שלו (ח״א, תר״ב, 1842), — תערובת של מזמורים ותשבחות לעת מצוא ופואמות פילוסופיות־ליריות. את אוזן בני־הדור הרהיבו הקולות העזים של שפת־המקרא, הנאים ומצלצלים יותר מ„שירי תפארת" של קלופשטוק העברי, רנ״ה וויזל. בשירי לבנזון המחשבה מרובה על הרגש, אבל דוקא שירים כ„החמלה" (על צער העולם), „דל מבין" (על מעלות העושר והעוני) וכיוצא בהם נעמו לחכו של הקורא העברי בימים ההם שבקש שכליות בשירה. יצירתו של לבנזון מצטיינת בפילוסופיה המוסרית שלה. הצער העולמי, צער היחיד, קרוב לו יותר מצער האומה. שירו הלאומי היחיד: „קול נאקת בת יהודה" אינו מתישב יפה עם השירים הסמוכים לו לכבוד התקסרות ניקוליי הראשון ועוד נושאים פאטריוטיים כאלו, ואמנם אל „קול הנאקה" נוספה הערה בשביל הצנזורה, שהכוונה לימי־הבינים . . . אבל עיקר חשיבותם של „שירי שפת קודש" הוא ביצירת לשון שירית חדשה, שמשוררי הדורות הבאים שכללוה.

מרדכי־אהרן גינצבורג ואד״ם הכהן עמדו במרכז חבורת־המשכילים בווילנא, שנמנה עליה גם החוקר שמואל־יוסף פין, התלמודי מתתיהו שטראשון, הצנזור וואלף טוגנדהולד, הביבליוגראף יצחק בן־יעקב — „הקיצונים" שבדור ההוא, שהיתה בו השאיפה לתחיה ספרותית של הלשון העברית ולהשכלה כללית נחשבת לקיצוניות מסוכנה. חבורה זו נסתה להוציא מאסף עתי עברי מדעי כמתכונת מאספי גאליציא וגרמניא. בשנות תר״א—תר״ג (1841—43) יצאו בווילנא בעריכת פין שתי חוברות של המאסף „פרחי צפון", שהכילו מאמרי מדע ופובליציסטיקה ושירים מאת כל הסופרים המשכילים המועטים בעת ההיא ברוסיא. איכותם של הפרחים הללו לא הצטיינה בטובה. אבל גם פרחים עלובים אלו יבשו מרוח הצפון: הצנזורה הרוסית מצאה במאסף צנוע זה נסיון פלילי להוציא עתון בעברית. לדבר כזה צריכים היו לרשיון מיוחד מפטרבורג, ומחוסר רשיון נפסק המאסף.

תנועת־ההשכלה ברוסיא ברבע השני של המאה התשע־עשרה התאימה להתחלת ההשכלה המנדלסונית בגרמניא, לתקופת ה„מאספים", אלא שהיו בה גם תכונות מיוחדות לה. להתחלת ההשכלה בגרמניא נלותה תנועת־טמיעה חזקה, שגרשה מיד את הלשון העברית מן הספרות. ברוסיא לא הביאה תחלת ההשכלה לשום מהפכה, אבל הניחה יסוד לתחיה ספרותית, שעתידה לשמש בתקופה הסמוכה גורם צבורי חשוב.

בין הצבור הרוסי והעברי קיימת היתה המחיצה האטומה כמקדם. ליושבי ערי־המלוכה ורוסיא הפנימית היה „תחום המושב" כמין חינא סוגרת ומסוגרת,

ובתוך יושבי־התחום הנוצרים היו לוחשות מתחת לאפר גחלי השריפות שלשעבר, תעתועים נושנים, אגדות חשוכות מני קדם. הבערות והמשטמה לא נתגלו בפובליציסטיקה הרוסית, מפני שסוג־ספרות זה נעדר כמעט ברוסיא שלפני מתן התקונים, ורק בספרות היפה חלפה לפעמים בבואת יהודי. בדמיונו של המשורר הרוסי הגדול פושקין נראתה בבואה זו פעם כ„יהודי נבזה" בשוק (ב„סודר השחור", 1820) ופעם כ„זקן הלומד תורה בדמי הליל" („תחלת ספור", 1832). אבל בספורו ההיסטורי של גוגול „טאראס בולבא" נדמה היהודי כמלאך־חבלה. בציור הדמות הנתעבה של „היהודי יאנקל" — רודף שלמונים, חסר־נפש ובן־בליעל — בצד אבירי אוקריינא האצילים בצמצה שנאתו ההיסטורית של בן־ההידאמאקים לקרבנם היהודי. בטראגדיות איומות אלו, בצורתם של היהודים המעונים באוקריינא הישנה, גוגול רואה רק „פרצופים מעוותים אחוזי־פחד". במרכז הספרות הרוסית העמיד אחד מראשי יוצריה את תבנית היהודי למפלצת — כסמל גועל־הנפש, שהכניס רעל־השנאה ללב הקוראים והשפיע במקצת על הטפוסים הספרותיים המאוחרים („היהודי" של טורגנייב, טפוסי־היהודים של טשחוב ועוד). גם בירכתי הספרות, שהמוני הקוראים מצויים אצלו ביותר, צייר הסופר המלשין פאדיי בולגארין ברומאנו „איוואן וויזשיגין" יהודי ליטאי בשם מובשה (משה), שהוא סמל כל העבירות שבעולם. רומאן זה, פרי עט נבזה, נשכח כמת מלב, אבל בשעתו הוסיף גם הוא בלב הרוסים נופך של שנאת־ישראל.

פרק חמישי.

המרכזים הקטנים בשאר תפוצות ישראל.

§ 27. צרפת בימי הֶרסטאבראציה ובימי „מלכות יולי".

ארץ צרפת, שהכריזה לראשונה את שויון היהודים והנהיגה אותו גם בארצות אחרות, נעשתה בתקופת הריאקציה האירופית טפלה בהיסטוריה הישראלית. כשנתכנסה צרפת לתוך גדותיה אחרי השטף העובר של קיסריות נאפוליון, נשאר בה במקום מאות אלפי היהודים שהיו ברשותה בימי גדולתה ישוב ישראלי קטן של חמשים־ששים אלף איש. על ישוב זה פרשה הרסטאבראציה את כנפיה אבל לא הביאה עמה את השעבוד כברוב ארצות אירופא. בארץ מולדת „הדקלאראציה של זכויות" מן הנמנע היתה חזרה שלמה אל האבסולוטיזמוס, אל „המשטר הישן". הבורבונים, שעטרתם הוחזרה ליושנה, מוכרחים היו לתת לעם „מגלת קונסטיטוציה" לערובת זכויותיו, וכשנסה קארל העשירי בחפזו לשנות את הקונסטיטוציה מטעם המלך הורד מכסאו. ימי חודש יולי של שנת 1830 הזכירו לאירופא, שצרפת יודעת עדיין להלחם בעריצות. במשך שלשים שנות הריאקציה האירופית היו צרפת והולאנד הקטנה הארצות היחידות, ששויון היהודים נתחזק ונשתרש בהן.

במגילת הקונסטיטוציה שהוציא המלך לודוויג הי"ח (4 ביוני שנת 1814) נקבע לחוק ולא יעבור, כי כל האזרחים „בני חורין הם ללכת איש בשם אלהיו והכל נהנים מסיוע שוה לצרכי דתם". אלא שחוק זה שוברו בצדו: „אף על פי כן הדת הקאתולית היא הדת הממלכתית, ורק כהני הדת הקאתולית ושאר הדתות ה נ ו צ ר י ו ת מקבלים שכרם מקופת הממלכה". קביעת דת ממלכתית מכוונה היתה כנגד כל מי שאינם קאתולים, אבל סוף הסעיף מכוון היה רק כנגד היהודים. מן הרבנים, שנכנסו על־ידי הקונסיסטוריות של נאפוליון לכלל המוסדות הממלכתיים, ניטלה תמיכת הממשלה, ולא מטעמים כספיים אלא מטעמים

דתיים: הבורבונים שחדשו את המלוכה בקשו להוריד את היהדות למדרגת דת נסבלת, אעפ"י שיחס כזה סותר היה לסעיף היסודי שבאותה קונסטיטוציה המבטיח „סיוע שוה" לכל הדתות. אבל לא הגבלה זו שבמגלת־השויון ציערה את יהודי צרפת בשנות הרסטאבראציה הראשונות. שרויים היו בדאגה גדולה מזו. על צואר יהודי אלזאס, שהם שני שלישי הישוב הישראלי בצרפת, היתה מונחת החרב החדה של „הפקודה המחפירה" משנת 1808. שחידשה למשך עשר שנים כמה הגבלות קשות לישראל⁴). מועד הפקודה נגמר בשנת 1818, ובידי הממשלה ובתי המחוקקים היה להאריך או לבטל את הפקודה. באלזאס, זה קן השנאה לישראל, רבתה התעמולה להארכת הפקודה הנ"ל. מועצות גלילי־הרהיין הודיעו לממשלה, שהן חוששות לסכסוכים כלכליים אם יפלו הגבלות היהודים ותנתן להם שוב הזכות לגבות הובותיהם מאת האכרים ובעלי האחוזות, לסחור את הארץ ולדור בכל מקום שירצו. גם בעתונות התגלע פולמוס. נשמעו קולות משטמה מעמדית ולאומית וקול ענות חלושה של מליצי־יושר. סופרי ישראל יצאו בתשובותיהם במאסף העתי L'Israélite français (1817־18), כלי־המבטא של הקונסיסטוריה המרכזית בפאריז ורב־הכולל אברהם די־קולוניא. ובתחלת שנת 1818 באה שאלת הארכת הפקודה המחפירה לפני בתי המחוקקים.

בחמישי לפברואר הורצתה בבית העליון אגרת מאת אחד מבעלי־האחוזות שבגבולין, המארקיז די־לאטייר, שבקש לחדש את הפקודה החמורה „כתרים בפני נשך היהודים". חבר הבית העליון הגראף לאנזשוינה חוה את דעתו, שפקודה זו „מעשה לסתור הוא לעיקר שויון־האזרחים": יקנוס הדין הכללי את כל לוקחי נשך ותרבית יתר על המדה, אבל אין לחוק חוק מיוחד לסוג־אזרחים שלם בשביל שמצויים ביניהם מלוי־בריבית. הבית העליון הסכים לדברי חבר זה ועבר לסדר היום מבלי שים לב לאגרת־השנאה. אבל בית הנבחרים היה פחות ליבראלי. הרצאת הקומיסיה לבקשות שהורצתה לפני בית־הנבחרים בישיבת כ"ו בפברואר הציעה למסור את האגרת של לאטייר למיניסטרים של עניני־הפנים ומשפטים על־מנת שתחליט הממשלה, אם השעה מוכשרת ואם אין סכנה בדבר לעבור לפתע פתאום „מן החוקים המיוחדים ליהודים לקביעת חוקים כלליים". למרות מחאתו של הציר שאוולן כנגד ניסוח זה שיש בו עבירה על מגילת־הקונסטיטוציה קיבל בית־הנבחרים את הצעת הקומיסיה. בתשיעי למרץ נתחדשו הוכוחים בשאלה זו בבית העליון לרגל אגרת שניה כנגד היהודים שנתקבלה מאת אחד מראשי־הגלילים. אחד מחברי הבית העליון עמד לימינו של בעל האגרת ואיים, „שעתידות כל הקרקעות לבוא לידי היהודים אם לא יושם רסן בפיהם", אבל שני חברים אחרים (הגראף

4) עי' הכרך הקודם, § 24.

בואסי דיאנגלא והמארקיז מארבוא) הודיעו, שהם רואים בהתחדשות הפקודה של נאפוליון עולה גדולה, שהקובלנות על עבירות אנשים פרטיים שייכות לערכאות ולא לבתי־המחוקקים. והבית העליון החליט שוב לעבור לסדר היום. בהחלטה זו נחתך גורלה של הפקודה המחפירה. מכיון שביום י״ז מרץ שנת 1818, יום גמר מועד עשר השנים, לא נתחדשה הפקודה, פקע כחה ממילא ושוב נכנס לתקפו חוק השויון ליהודי צרפת בכל מקומות־מושבותיהם.

לכבוד מאורע זה הוציאה הקונסיסטוריה המרכזית בפאריז קול קורא ליהודי אלזאס, שעם ביטול הפקודה נגולה מהם חרפת השעבוד (כ״ט באפריל שנת 1818). קול הקורא צריך היה להקרא בבתי־כנסיות בלשון מובנת לעם, והוא דרוש על הפסוק: „שארית ישראל לא יעשו עולה״. הקונסיסטוריה דיברה על לב יהודי אלזאס שיתרחקו מן הכיעור, ביחוד מהלואה ברבית, והרימה על נס החלטתם של כמה מלוים מישראל לדחות גיבוי החובות מאת הנוצרים. „אל תשכחו, שהתנהגות רעה של אחדים מכם נותנת חרב בידי רודפינו, ואנשי־בליעל משתמשים בתואנה זו לגלגל על כל אוכלוסי ישראל חטא האחד. אל תשכחו, שעל שמיכם אתם נראו ענני־זעם, שמאתכם יצא הברק שהמם שאר היהודים בלהבו״. לכאורה יש לראות דברים מן השפה ולחוץ במליצות מעין אלו: „לפני כסא הבורבונים לא יכונו עול והפרת חוק יסודי״, שהרי אותן השפתים עצמן החניפו לנאפוליון בשעתו, אבל עובדא חיה היא שאין להכחישה: מגילת הקונסטיטוציה של הבורבונים חזרה ויסדה את השויון שנתבטל בפקודת נאפוליון.

וכעבור שתים־עשרה שנה זכו יהודי צרפת לשמחה שניה: מהפכת יולי סילקה את שיור־השעבוד האחרון — אי־השויון של הדת הישראלית לגבי שאר הדתות. כנהוג צפה ועלתה שאלת היהודים בשעה שדנו בסעיפים העיקריים של הקונסטיטוציה החדשה. בישיבת בית־הנבחרים, בשביעי לאבגוסט שנת 1830, דנו בשינוי סעיפי הקונסטיטוציה הקודמת הנוגעים לחירות הדתות. הוחלט למחוק את הסעיף הקובע את הקאתוליות לדת ממלכתית, אבל עדיין נחלקו בדבר שויון כהני הדת הישראלית, ובית הנבחרים דן בהצעה זו: „רק כהני הדת הקאתולית, שהיא דתם של רוב הצרפתים, וכהני שאר הדתות הנוצריות מקבלים שכרם מאוצר המלכות״. כנגד נוסח זה יצאו הנבחרים ווִיֶנֶה וראמביוטו. הראשון דרש „בשם מאה וחמשים אלף צרפתים״ (מספר מוגזם של אוכלוסי ישראל) לקבל החלטה קצרה: „כהני כל הדתות שהחוק מכיר בהן מקבלים שכר מאוצר המלכות״. ראמביוטו הציע תקון ממוצע: להשמיט בסעיף את הביטוי „רק״ בנוגע לדתות הנוצריות. התקון נתקבל ויצאה נוסחא של פשרה: „כהני הדת הקאתולית, שהיא דתם של רוב הצרפתים, וכהני שאר הדתות הנוצריות מקבלים שכרם

מאוצר המלכות". נוסחא כזו אינה מוציאה את הרבנים מן הכלל לחלוטין ויכולים הם להשתדל ולזכות לשויון לאחר זמן. ולא עברו ימים מועטים עד שבאה שעת־כושר לכך. והמתחילה בדבר היתה הממשלה הליבראלית של לואי־פיליפ.

בישיבת בית הנבחרים, בי"ג בנובמבר שנת 1830, הציע בא־כח המיניסטריום להשכלה ולדת מֶרילהו להשוות את הדת הישראלית בזכויותיה לשאר הדתות והראה על הסתירה שבין שני סעיפי הקונסטיטוציה, שאחד מהם מבטיח „סיוע שוה" לכל הדתות והשני קוצב תמיכה מאוצר המלכות רק לכהני הדתות הנוצריות. המציע דיבר על לב בית הנבחרים לסיים מעשה השחרור של האספה הלאומית משנת 1789. „בתקופה זו, שכה רוב העמים שכנינו שקועים עדיין בענין זה (של היהודים) בהבלי ימי־הבינים, הוכיחו־נא להם, שארץ־מולדתנו הנהדרה ראשונה היא לכל רעיון גדול ונעלה במתן־חוקים". בהצעה, שהכנים מרילהו בשם הממשלה נאמר: „מתחלת שנת 1831 ואילך כהני הדת הישראלית מקבלים שכרם מאוצר המלכות". בית־הנבחרים קבע קומיסיה לבירור הענין, ובשני לדצמבר הגין המזכיר שלה על הצעת הממשלה לפני בית הנבחרים והוכיח, שלא תמיכת הכסף (ס"ה אלף פראנק לשנה) עיקר אלא ההסכם המוסרי של החוק המשוה בזכויותיה את „דת־ישראל העתיקה, האחוזה בכמה קשרים עם כל ענפי הנצרות". נלהבים היו הוכוחים בשאלה זו בבית הנבחרים (ד' דצמבר). כמה נואמים גדולים דיברו לזכות ההצעה ולחובתה. מן המתנגדים חוה רק האחד את דעתו ברוח קונסרוואטיבית גלויה—המארקיז די־לוטיור: היהודים הושוו בזכויותיהם, אבל עדיין לא הושוו במדותיהם לצרפתים: אי אפשר להעמיד את הקאתוליות בשורה אחת עם היהדות אלא אם כן מעליבים את הקאתוליות; „היום תשלמו שכר לרבנים ומחר תהיו אנוסים לשלם שכר לכומרים יוניים, לכת האנאבאפטיסטים ולסן־סימוניסטים". שאר מתנגדי ההצעה התכסו בפרינציפים ליבראליים. הציר מארשאל חוה דעתו בכלל כנגד תשלום שכר לכהנים מאוצר המלכות, לפי שעל־ידי כך הכהן נעשה לפקיד, והציע להשאיר לרבנים את „זכותם היתרה" שלא לקבל שכר מאת הממשלה. הציר מונטיני (Montigny) הוכיח, ש„הסיוע השוה" המובטח בקונסטיטוציה לכל הדתות אין פירושו טובת־הנאה שוה; הממשלה משלמת שכר לכהנים הנוצריים חלף האחוזות של הכנסיה שהוחרמו לאוצר המדינה בימי המהפכה הגדולה, ומה להן לקהלות הישראליות ולתשלומים אלו? דברים של טעם נאמרו מפי המצדדים בזכות ההצעה. הנבחר אנדרה מאלזאס אמר, שצריך לקבל את ההצעה בכדי „להרים ערך היהודים בעיני עצמם ולרופף את ההזיות המפרידות בינינו וביניהם". נאום נלהב השמיע הקיצוני סאלוֶרט. כנגד הטענה הערוכה כנגד היהודים שאינם פאטריוטים כל צרכם הזכיר לבית הנבחרים דבר

הגדוד הישראלי במרידת פולין שבשנת 1794, זה גדוד הגבורים שנפלו חללים על סוללות פראגא הסמוכה לווארשא בהכותם אחור את צבא רוסיא. „הדבר היה בארץ שהיהודים מושפלים בה עד שאול תחתיה" — קרא הנואם, אבל יהודי צרפת הוכיחו זה כבר את מסירותם למולדתם בימי מלחמה ובימי שלום. המליץ האחרון של ההצעה ווסל (Vaucelle) חצב להבות אש בסגנון המהפכה הגדולה: „אנחנו הורינו לעמים כיצד מורידים עריצים משאתם, הבה ונורה להם כיצד משתחררים מדעות נפסדות! כדאית והגונה היא תקופתנו שנהדש בדבר־חוק את עיקר־הסבלנות הגדול, שעל פיו כל הדתות שוות. אין זאת אלא השתלשלות המסקנות הנובעות מימי־יולי הנעלים. מהפכת שנת 1798 נסתה להקים סבלנות על־ידי שביטלה את כל הדתות („פולחן השכל"); מהפכת שנת 1830 תקיים את הסבלנות על־ידי שתסייע בשוה לכל הדתות". בית־הנבחרים נתפעל מן הקולות הקוראים הללו וקיבל ברוב־דעות עצום (211 כנגד 71) את ההצעה ע"ד תשלום שכר לרבנים. עכשיו הגיע תורו של הבית העליון.

בשמיני ליאנואר שנת 1831 התחיל הבית העליון לדון בדבר. בין שאר החברים השתתפו בישיבה זו שלשה אנשים, ששמותיהם אחוזים בתקוני־היהדות מיסודו של נאפוליון: הגרפים מולֶה ופורטאלים והבארון פאקיֶה, שהיו בשעתם מורשים ב„אספת נכבדי היהודים" וב„סנהדרין הגדולה" שבפאריז. עשרים וחמש שנה עברו מאותה שעה, שרצונו העז של נאפוליון הכריחם להעמיד בנסיון אזרחי חמור את באי־כח היהדות ולהציל מפי שתי כנסיות ישראליות החלטות הרצויות לקיסר. הבארון פאקייה ישב ראש בישיבה הנידונה. בשם הממשלה צידד מרילהו בזכות ההצעה: „כשמדברים על־דבר דת שנתקדשה בשתי מעלות: קדמות בזמן וריבוי מספר המאמינים, דת הנהוגה כמעט בכל ארצות הישוב, אין לסרב לתשלום שכר כהניה על חשבון המדינה". נבחרה קומיסיה לדון בדבר ולתוכה נכנסו גם מולה ופורטאלים. פורטאלים נמנה להיות המרצה בשמה באחת הישיבות הקרובות של הבית העליון (כ"ט ביאנואר). הקומיסיה הסכימה בשלימות להצעת הממשלה. הרצאתו של פורטאלים היתה תורה שלמה על תפקיד הדת והפולחן בכלל והיהדות בפרט. המרצה יצא מתוך הנחה זו: עד כמה שהדת מסורה ללב — לב כל אחד ואחד מחוקק לו חוקיה ואין לזר חלק בהם; עד כמה שהיא מתגלית בצורות־הפולחן החיצוניות והפומביות כפופה היא לרשות הממלכה. ואין לנו אלא לפתור שאלה זו: אם יש תועלת בפולחן הישראלי? המרצה משיב על שאלה זו בחיוב: הנצרות והיהדות יש להן מקור אחד למסורת שלהן — תורת־אלהות משותפת, מעשה־בראשית משותף, סדר־יוחסין משותף. פורטאלים הזכיר לבית הנבחרים דבר השתתפותו בסנהדרין הפאריזית, שהבדילה

בתורת משה כין מצוות מדיניות למצוות דתיות ופסקה בענין זה כמה הלכות. ובסוף דבריו העיר, שבדורנו אורבת לנו סכנה לא מצד שינויי הדתות אלא מצד הקרירות לכולן, ולפיכך תמיכת הפולחן העתיק על־ידי הממשלה יש בה משם תקנת הישוב. כנגד טענותיו של המרצה יצא בהשגות קלריקאליות האדמיראל וֶוריואל. היתכן — טען האדמיראל החסיד — שנבוא לתמוך בדת זו שנפרדה מעל הנצרות זה אלף ושמונה מאות שנה וכל הזמן היא זורעת זרע הדעות הנפסדות? היהודים מאמינים לא בתורת משה אלא בתורת התלמוד, המלאה רעיונות „כנגד הנצרות וכנגד הישוב בכלל". אין המדינה יכולה לתמוך בעת ובעונה אחת בפולחן הנוצרי והמתנגד לו. צריך להמתין עד שיודו היהודים במשיח־האמת הוא ישו הנוצרי. כבר מתרבות ביניהם ההמרות, וכשיהיו כל ישראל קאתולים והרבנים יהיו לכומרים נוצרים לא יהא צורך בהצעה כזאת... נאום האדמיראל, בת־קול מימי־החושך שקדמו למהפכה, לא מצאה שום הסכמה בבית העליון. פורטאליס השיב, שכח התלמוד נתרופף על־ידי החלטות הסנהדרין הפאריזית. הגראף מולה, מי שהיה המורשה הראשי בסנהדרין ועתיד להיות ראש המיניסטרים, הפסיק את דברי האדמיראל, שאמר כי אין לתמוך בדת „שחוקיה נעלמים", וקרא בקול: „מימי הסנהדרין הגדולה החוקים הללו ידועים לכל", ואח"כ הרחיב את הדיבור על ענין זה בנאום מיוחד. ההצעה נתאשרה על־ידי הבית העליון ברוב־דעות של נ"ז כנגד ל"ב (א' בפברואר שנת 1831). שויון דת־ישראל בצרפת נמנה ונגמר.

נצחון זה של רעיון השויון בתקופת הריאקציה האירופית עודד רוחם של יהודי צרפת. הרגש הבא מתוך הכרת־ערך אזרחית גדל בהם ונתחזקה שאיפתם לשרש את השיורים האחרונים של שעבוד אזרחי ולעמוד לימין אחיהם הנרדפים בכל מקום שיד צרפת מגיעה לשם. סמל השאיפות הכבירות הללו היה הסניגור והעסקן המדיני **יצחק אדולף כרמיה** (Cremieux, 1796 — 1880), הוא גבריאל ריסר הצרפתי. כרמיה היה בנו של סוחר ריפובליקאני מן הספרדים שבבורדו, תקופת האמאנסיפציה גידלתו והוא נהנה מפירותיו של השויון בכר הנרחב של עסקנות מדינית. לאחרי שגמר חוק למודיו באוניברסיטה בחכמת־המשפט נעשה לעורך דין, ואומנות זו סללה לפניו את הדרך לגדולה מדינית. בתקופת הרסטאבראציה נתפרסם הסניגור הצעיר בהגנותיו על נתפסים למלכות. ביחוד עשתה רושם הגנתו על שני בחורים שנאשמו כי שרו את המארסלייזה. כרמיה עמד וקרא לפני השופטים את שירת החירות האסורה וכל־כך הלהיב אותם עד שהבחורים יצאו זכאים בדין (שנת 1819). בעבודתו המשפטית נתקל בשיור השעבוד הישראלי הישן, בשבועת־בית־דין המעליבה המיוחדת ליהודים וימים רבים נלחם בה עד שזכה שתבטל מתחלה במעשה ואחר־כך (בשנת 1846) גם להלכה. מהפכת יולי משכה

את כרמיה אל תוך שטף החיים המדיניים. מתחלה עמד לימין מלוכת־יולי שחידשה פני צרפת והיה מקורב למלך לואי־פיליפ. בענין הצעת התמיכה לרבנים בשנת 1831 היה כרמיה רואה ואינו נראה ומאחורי הפרגוד הניע את הממשלה ואת גדולי הפארלאמנט לסיים מעשה השויון. בו בזמן נבחר לסגן היושב־ראש של הקונסיסטוריה הישראלית המרכזית בפאריז וכך נעשה בא־כחן הרשמי של קהלות־ישראל בצרפת. לא עברו ימים מועטים וכרמיה השתתף השתתפות נלהבה בכמה פעולות לכבוד ישראל.

בשנת 1835 אסרה ממשלת הקאנטון הבזילאי בשווייץ ליהודי אלזאסי אחד להשתקע ולקנות קרקע בגבולה על סמך ההגבלות ליהודים הקיימות מאז. לא הועילו דרישות הציר הצרפתי לבטל את האיסור, המשים אות־עבדות על אזרח צרפתי בן־חורין בה בשעה שכל אזרח שווייץ בלי הבדל דת נהנה על אדמת צרפת מכל הזכויות. הממשלה הצרפתית הסכימה לטענות כרמיה, שיש כאן חילול כבוד צרפת, ובחודש ספטמבר באותה שנה יצאה פקודת המלך לבטל לפי־שעה את הברית השווייצית־צרפתית בנוגע לקאנטון הבזילאי ואת המשא־ומתן על־ידי הקונסול עם קאנטון זה, מפני שהוא „מזלזל במשפט העמים". לאחר זמן־מה התיצבה לפני המלך מלאכות בשם הקונסיסטוריה המרכזית בפאריז, כרמיה בראשה, כדי להודות למלך על פעולת־היושר שלו. בהדר־גאון נשא כרמיה את ברכתו בארמון המלך: „במאה הי״ט היה הדבר. לאזרח צרפתי נאסר, למרות הברית המפורשת, לקנות קרקעות באחד מקאנטוני שווייץ. אזרח זה יהודי הוא — זה פשעו וזו חטאתו! אבל יהודי זה שגרשו אותו משווייץ אמר: אזרח צרפתי אני — ומלך צרפת הפסיק כל יחוסיו עם הקאנטון שלא הכיר בזכויות התלויות באזרחות זו. יתגדל שמו של מלך זה, שהודיע לכל באי עולם תוקף נצחונה של המהפכה המהוללה שלנו". על ברכה זו השיב המלך, שהוא מאושר שזכה לסיים מעשה־השויון של יהודי צרפת והוא מצטער שעדיין מחלקים בארצות אחרות את האזרחים לסוגים שונים.

אבל בשנים הבאות לא יספה ממשלת צרפת לפסוע פסיעות דיפלומאטיות נסות כאלו. בשנת 1840 לא הרשו שלטונות מדינת זאכסן לדור בדרזדן לסוחר יהודי מפאריז ושמו וורמזר. הלה פנה בקובלנא לציר הצרפתי בדרזדן וקיבל תשובה, שאין להלוך כנגד דיני המדינה בדבר היהודים ואפשר רק לפעול, שהפוליציה תתעלם מן האורח לימים אחדים עד שיגמור מעשהו בדרזדן. וורמזר סירב לקבל בתורת־נדבה את המגיע לו על־פי החוק וחזר לפאריז. שם פנה אל המיניסטר לעניני חוץ גיזו, אבל גם המיניסטר השיב לו, שאין להתערב בענינים הפנימיים של מדינה אחרת. הדברים הגיעו לפני בית־הנבחרים (כ״ח במאי שנת 1841). הנבחר

קארנו דיבר ארוכות על היחס ליהודים בגרמניא ודרש מעשים ממשיים לשם הגנה על זכויות אזרחי צרפת בחוץ־לארץ. גיזו הבטיח לשאת ולתת עם ממשלת זאכסן, אבל הודיע שאינו בטוח בתוצאות טובות, כי אין ביד צרפת להכריח את זאכסן שתפטור יהודי חוץ־לארץ מן ההגבלות הקבועות ליהודי הארץ.

בשנת 1842 נבחר כרמיה לבית הנבחרים ונעשה לאחד מטובי המנהיגים של האופוזיציה הקיצונית שנלחמה כנגד נטית המלוכה לצד ימין והכינה את המהפכה של שנת 1848. זמן־מה לפני בחירה זו נתפרסם כרמיה כמליץ־יושר לכלל ישראל בפעולתו הגדולה ב„עלילת־דמשק" המפורסמת (עיין למטה § 31). בכל הזדמנות שבאה לידו היה מזכיר מעל במת הפארלאמנט, שחוץ מקומץ היהודים המשוחררים שבצרפת יש מיליונים יהודים משועבדים בשאר ארצות. בשנת 1845 מתח כרמיה בקורת קשה על המיניסטר לעניני חוץ גיזו, שחוה דעתו בנוגע לגירוש חדש של יהודי צרפת בשווייק, שאין הממשלה יכולה לעזור למגורשים, כי אין היא זכאית להתערב בענינים הפנימיים של מדינה אחרת. „כאן, בבית הנבחרים — אמר כרמיה — רשאי אני לשבת בישיבה כמוכם, אבל רוצה אני שתהא לי גם הרשות לבוא לשווייק כמוכם. יואיל נא המיניסטר להכריז ולהודיע, שאין זכויות אזרח ניטלות מן הצרפתים בשום ארץ שהיא!". במחיאות־כפים סוערות הסכים בית־הנבחרים לנואם, אבל בתשואות־חן אלו יצא ידי חובתו. הממשלה הקונסרוואטיבית של גיזו לא נועזה להביע את המחאה הדיפלומטית העזה, שהביעה לפני עשר שנים ממשלת המלוכה החדשה שלאחרי מהפכת יולי.

בגרמניא ובשאר ארצות השעבוד הסתכלו בקנאה רבה לארץ זו, שיהודי זכה בה לשויון אזרחי שלם ולא עוד אלא שיש לאל ידו להלחם כנגד שעבוד אחיו מחוץ לארצו. כעמוד האש היתה צרפת למתקדמים שבישראל בליל הריאקציה האירופית. מרחוק נראה נאה ומתוקן גם המשטר הפנימי של קהל ישראל בצרפת, זו הסתדרות הקונסיסטוריות מיסודו של נאפוליון, אלא שאהיזת־עינים היתה בדבר. הגידול הפנימי של היהדות הצרפתית לא הגיע למדרגת זהרה החיצוני. ההסתדרות „האבטונומית" של הקהלות, שנכנסה לכלל המוסדות הממלכתיים, קלטה לתוכה יסודות זרים. בצרפת היו בימים ההם שבע קונסיסטוריות בשבעה גלילים (פאריז, שטראסבורג, קולמאר, מיץ, נאנסי, בורדו, מארסיליאה), והקונסיסטוריה המרכזית בפאריז בראשן. חברי הקונסיסטוריה שאינם רבנים נבחרו מתוך חוג קטן של „פני" הקהלות, והרבנים תלויים היו בקונסיסטוריה הפאריזית שהיתה מאשרת אותם במשרתם. על־פי תקנות שנת 1844 הובטח בקונסיסטוריות רוב־דעות ל„בעלי־בתים": בקונסיסטוריות הגליליות נמנו רב אחד וארבעה בעלי־בתים, ובקונסיסטוריה המרכזית — רב הכולל של צרפת ושבעה בעלי בתים, הנבחרים בשבעת

הגלילים מתוך יושבי פאריז. על־פי החוק היתה הקונסיסטוריה המרכזית „מתווכת בין מיניסטר הדתות והקונסיסטוריות הגליליות". בנוגע ליחסה אל הממשלה מעיד אחד מבני־הדור, שהיתה „עוברת בסך לפני כל שלטון מכל גוון שהוא". וכלפי הקונסיסטוריות הגליליות היתה הקונסיסטוריה המרכזית מעמידה פני רשות קשה הדורשת משמעת סמויה לכל פקודותיה. חיי הקהלות התנהלו בעצלתים, בשום קהלה לא היו רבנים ודרשנים בעלי־כשרונות, לא נמצא אף כרמיה אחד באצטלא של רבנות. „הקונסיסטוריות — אומר בן־הדור — היו גובים מסים רק בכדי לשלם לרבנים שכר שתיקה ולחזנים שכר זמרה". רב הכולל (grand rabbin) בפאריז היה עד שנת 1827 אברהם די קולוניא מיוצאי איטליא, שהשתתף בסנהדרין הפאריזית בשעתה והילוניותו היתה יתרה על דתיותו. הבאים אחריו נופלים היו גם ממנו. בסוף התקופה עלו על כסא הרבנות חניכי בית־המדרש לרבנים במיץ, שנוסד בשנת 1829. אחד מהם, איזידור, נבחר לרב הכולל זמן־מה לפני מהפכת שנת 1848.

בחיים המדיניים והרוחניים של צרפת תפסו היהודים מקום חשוב. היהודים הצטיינו במקצוע האומגיות החפשיות — הרפואה והסניגוריא. מן הסניגוריא הוליכה דרך ישרה אל העסקנות המדינית. בדרך זו עלה אדולף כרמיה מתחלה לבית־הנבחרים ואחר־כך לכהונת מיניסטר. קודם לכן ישב בבית־הנבחרים רק יהודי אחד בְּנוּא פולד (משנת 1834 ואילך). יחד עם כרמיה נכנס לפארלמנט סגן ראש־הגדוד מאכס סֶרְף־בֶּר, והוא עמד לימין אותו המיניסטריום הקונסרוואטיבי של גיזו, שכרמיה התנגד לו. יהודים פקידי־צבא כבר מצויים היו בימים ההם בצרפת, אבל עדיין לא ניתן להם לעלות למרומי הכהונות הצבאיות והאזרחיות. רק במקצוע החפשי של האמנות סללו להם הכשרונות היהודים דרך לתוך בני העליה. שלשה כוכבי־אור דרכו על שמי האמנות הצרפתית: מחברי המנגינות פרומנטאל־הלוי ומאיר בֶּר והמשחקת רחל (ראשל). מנגינות יוצרי „היהודיה" (1835) וה„הוגנוטים" (1836), שעוררו לבות בני פאריז בימי מלכות־יולי, נתפשטו בכל אירופא והשאירו רושם עמוק בתולדות הזמרה. והיהודית אליזה־רחל פליכס (1821־56) החיתה במשחקה הגאוני את הטראגדיות המופתיות של ראסין וקורניל ואף היא היתה למופת בתולדות האמנות הדרמתית. כנגד זה היה ערכם של היהודים בספרות הצרפתית הכללית פחות ניכר: כאן לא העמידו אף סופר אחד שאפשר להשוותו לגדולי הספרות הגרמנית — להיינה ולברנה, שבלו שנות חייהם האחרונות בעיר־הבירה של צרפת. כמו כן לא קמו בצרפת גדולים בחכמת ישראל, ביחוד בדברי־הימים, שיהודי גרמניא העלום למדרגה גבוהה. רק סופרים אחדים השתמשו בשיטות־המחשבה האירופיות החדשות לשם הערכת היצירה הרוחנית של ישראל עמם.

המקורי שבחבורת הסופרים הללו היה יוסף סאלוואדור (1796—1873). נין ונכד לאנוסי צרפת הדרומית היה, אביו יהודי ואמו קאתולית, וביצירותיו נשקפה תערובת־הרעיונות של אותה הסביבה המנומרה שהימנה יצא. סאלוואדור גמר חוק למודיו בחכמת הרפואה באוניברסיטה שבעיר מולדתו מונפלייר, אבל לא עסק ברפואת חולים. השאלות הגדולות של הדת והפילוסופיה וחיי־החברה משכו את לבו. רעיונות המאה השמונה־עשרה והמהפכה נצטרפו במוחו צירוף משונה עם היעודים העליונים של היהדות, שראה בה גרעין דת־עולם לעתיד לבוא. עוד בחיבורו הראשון „תורת משה או השיטה הדתית־פילוסופית של היהדות" (La loi de Moïse etc. 1822) הביע סאלוואדור את רעיונו העיקרי, כי משה כמות שהוא, — לא כמו שעוותוהו בעלי הכנסיה, — היה יוצר המשטר החברתי המובחר, בעל שכל פכח, „מיסד הריפובליקה הראשונה הידועה לנו", ורק בטעות נכנס שמו לסוג „נביאי הבערות, ההשתררות והעריצות". כשחזר המחבר והוציא ספר זה לאחר שש שנים בתקונים ובהוספות (Histoire des institutions de Moïse et du peuple hebreu), עורר סערת־מחאה בין הקלריקאלים הצרפתיים שמצאו בו חילול שם שמים, עלבון לנצרות ורוח ריפובליקאית שיש בה סכנה. בעתונות הקאתולית והריאקציונית שהרימה ראש בשנות הרסטאבראציה האחרונות (L'Ami de la religion ושאר עתונים) נתפרסו כמה מאמרים סוערים כנגד „הספר המסוכן" של סאלוואדור. ביחוד התמרמרו הקאתולים על חות דעתו של המחבר, שהמשפט בירושלים שהוציא דינו של הנוצרי לחובה נעשה על־פי כל הלכות בית־דין שבימים ההם והאשמה מיוסדת היתה על מצוה מפורשת בספר דברים (פרקים י"ג וי"ח) כדת מה לעשות ב„נביא או חולם חלום". ואעפ"י שהמחבר ציין את העובדא בלבד ולא הביע הסכמתו לפסק־הדין של המשפט הירושלמי ההוא, הוציאו על הספר שם „סניגוריא ליבראלית לרציחת־אל". הבישוף משארטר יצא כנגד הספר באגרתו: „על התרבות הרשע ועל חילול כבוד המושיע בימים האחרונים" (פברואר 1829). את סאלוואדור הוא מכנה „כופר בעיקר מעין שפינוזא". „תחת לתת חזוק לדעתנו שנשתרשה במשך שלשת אלפי שנה, שמשה היה עבד אלהי־אמת ועושה רצונו, בא המחבר ומהפך את משה למין שפינוזיסט וריפובליקאי, הקיצוני יותר מן הדמאגוגים הנוראים של שנת 1793". לימינו של סאלוואדור עמדו קצת מן העתונים הליבראליים (Globe ואחרים). מבקרים מומחים העריכו כהוגן את החידוש העיקרי של הספר — העברת רעיונות דורנו לתקופות הקדומות. תכליתו של סאלוואדור היתה להלביש את היהדות העתיקה לבוש הזמן החדש. רחוק היה עדיין מן השיטות המדעיות החדשות של בקורת המקרא. ספרו „תולדות התקנות מיסודו של משה" תופס בספרות הצרפתית

מקום־בינים בין ספרי האנציקלופדיסטים במאה הי״ח וחיבורי האידיאולוגים מבית ספרו של רינאן במאה הי״ט. בספרו הגדול השני: „ישו הנוצרי ותורתו״ (שני כרכים, שנת 1838) קדם סאלוואדור לרינאן, אלא שהוא מסתכל בצמיחת הנצרות מתוך אספקלריא של יהודי בעל דעות חפשיות ורינאן מתוך אספקלריא של נוצרי בעל דעות חפשיות. סאלוואדור אינו מבקר את האגדות שב„ברית החדשה״ כמו שעשה בן־דורו הגרמני שטרויס ואינו קושר להן כתרים כרינאן, אלא מתעמק הוא באידיאולוגיה של ה„ברית החדשה״, שהיא לדעתו גבוהה אבל אין היא המדרגה העליונה שבדת. הרעיון המשיחי הישראלי אינו מוגשם, לדעתו, באישיות שלמעלה מן הטבע, אלא מובע בהתפתחות היסטורית, בתקון האנושיות והתחדשותה. למשיחיות כזו נבאו נביאי המקרא ואליה מתפללים כל בעלי־הנפש שבדורותינו, השואפים להתחדשות חברתית ומוסרית. חיבור זה של סאלוואדור עורר אף הוא פולמוס בעתונות, אלא שבשנות מלוכת־יולי הליבראלית לא היה לפולמוס אותו הגוון הקלריקאלי הנאחז ממילא ב„נושא מסוכן״ כזה. את הספר שבחו אפילו מתנגדיו (גיזו, די־סאסי ועוד). וסמוך למהפכת־פברואר פרסם סאלוואדור את ספרו השלישי: „תולדות שלטון הרומיים ביהודה וחורבן ירושלים״ (שני כרכים, 1847). הטראגדיה של החורבן מתוארה כאן אמנם בלי בקורת מדעית, אבל בחוש היסטורי שעמד לו למחבר להצילו מהשפעת הרצאתו המשוחדת של יוסיפוס פלאוויוס. את פעולתו הספרותית סיים סאלוואדור בסידור רעיונותיו הכלליים בספר: „פאריז, רומי, ירושלים״, אבל ספר זה יצא לאחרי מהפכת שנת 1848 ומציין את התקופה הבאה.

סאלוואדור היה הוגה־דעות בודד ועמד מרחוק לצבור הישראלי ולתנועות הרוחניות שבו. לבית־המדרש הגרמני־ישראלי של הימים ההם נתקרב יותר ממנו אדולף פראנק (1809—1893), פרופיסור לפילוסופיה בסורבונא ואחר־כך חבר האקדימיה הצרפתית. ספרו „הקבלה או הפילוסופיה הדתית של ישראל״ (La Kabbale, 1843) הוא הנסיון הראשון של חקירה מדעית במסתורין העברי (הספר נתרגם מיד לגרמנית על־ידי א. ילינק). באותם הימים התחיל עבודתו המדעית החכם שלמה מונק (1803—1867), מיוצאי גרמניא, גבר עמיתם של צונץ והיינה, שנשתקע בפאריז ונעשה שם ביבליותיקר באוצר־הספרים הלאומי הצרפתי. מונק פתח בספר גדול לתולדות ארץ־ישראל (Palestine, déscription geographique, historique etc. 1845) וסיים בהוצאת המקור הערבי של „מורה נבוכים״ לרמב״ם בצירוף תרגום צרפתי (משנת 1856 ואילך). מתוך קריאת כתבי־יד הרבה נסתמא מונק בסוף ימיו.

יהודי צרפת עמדו מן הצד בשעה שתנועת התקונים בדת התפשטה

בגרמניא. האדיקות היתרה של ההמונים (ביחוד באלזאס) מצד אחד וטמיעה קיצונית של המעמדות העליונים מצד שני לא הכשירו את תנועת התקונים: הללו לא רצו בה והללו לא היו זקוקים לה. ואם לפעמים נשמעו קולות בודדים לזכותה של הריפורמאציה לא היו אלא הד אפיקורסות שכלית ויבשה. המהנדס טרקם (Terquem, 1782—1862), פקיד במיניסטריום־הצבא, פרסם בעילום שמו „מכתבים צרפתיים" (Lettres tsarphatiqnes, 1831—37) ובהם עורר חניתו כדרך וולטר על המסורת הישראלית ודרש תקונים קיצוניים, לרבות ביטול השבת והמילה. אבל בין המתבוללים נמצאו הרבה, שבעיניהם עדיף היה „תקון" גמור אחד, והוא—השמד. מספר המשומדים נתרבה במהירות מבהילה. אחדים מבני המשפחה המיוחסת סרף־בר משטראסבורג, שראש בית אבותם עמד בנסיון בימי השעבוד (עי' הכרך הקודם, § 6) לא עמדו בנסיון בימי החירות ונפלו לתוך זרועותיה הפתוחות של הכנסיה הקאתולית. אחד מהם שהמיר דתו ושמו כאחד (תיאודור ראטיסבון) נעשה לראש משמר־הנזירים Notre Dame de Sion וכתב דברי־מוסר והסתה ליהודים ושבחי־הקדושים של הכנסיה הקאתולית. אחיו, אלפונס סרף־בר, הלך בדרכיו והוציא בשנת 1844 כתב־פלסתר Ce que sont les juifs de France ובו הודיע לכל באי עולם בחוצפה ובקול ענות גבורה, שהמיר את דתו וקרא לבני־עמו לשוב ל„תחיה" על־ידי טבילה. לפי דבריו, מרבים היהודים המשכילים לצאת מ„בצה" זו (היהדות) ומתנצרים, ומעשה ביהודי שאמר באספה אחת, כשדנו על תקונים בדת, „דברים של טעם" אלו: „נמהר נא לצאת מתוך בית זה העומד ליפול, שלא יעשה ביתנו קברנו".

קומץ המשכילים שנשאר נאמן לדגל הישן הביט אל חורבן היהדות בצער אין־אונים. „האומנם — שואל עורך עתון ישראלי בשנת 1842 — עלתה בידי החירות מה שלא עלתה בידי הרדיפות?" המשכילים המקורבים לקונסיסטוריה הפאריזית נסו למשוך את הלבבות אל היהדות על־ידי יצירת עתונות מיוחדת ליהודים בצרפתית. בשנת 1840 התחיל לצאת בפאריז ירחון (שנהפך אחר־כך לשבועון) „Archives Israelites", כלי־מבטאם של המתקדמים, ובשנת 1844 — Univers Israelite, כלי מבטאם של המשמרים. עורך ה„ארכיון" היה שמואל כהן (Cohen), מורה בבתי־הספר של הקונסיסטוריה, שנתפרסם על־ידי תרגום המקרא לצרפתית. ה„ארכיון" היה דן על השאלות המדיניות שבחיי ישראל בצרפת ובשאר ארצות, אבל חוג קוראיו מצומצם היה ביותר. ויש לציין, שאחדים מחותמיו בפאריז בקשו לשלוח להם את החוברות במעטפות סגורות, כי היו חוששים שמא ילמדו שוערי הבתים מתוך שם הירחון שדייר פלוני יהודי

הוא. הגרוע שבמיני הטמיעה — הסתרת היהדות — היתה מן המעשים בכל יום בצרפת, מקום שם „השויון נכתב בחוק אבל לא נשתרש במדות", מקום שם שנאת־ישראל הצבורית שבתוך המוני הקאתולים לא נופלת היתה משנאת־ישראל הרשמית בארצות הריאקציה. מתחת לזוהר השויון האזרחי עצור היה בעצמותיה של היהדות הצרפתית חולי־הדור, שהיה כרקב לשרשיה הלאומיים.

§ 28. המשטר החדש בהולאנד וחזרת הישן באיטליא.

מן הארצות שהיו עד שנת 1814 כפופות לצרפת נשתמר שויון היהודים בשלימותו רק בנידרלאנד, כלומר בהולאנד ובבלגיא שנפרדה ממנה בשנת 1830. החזרת עטרת מלכות בית אוראניא ליושנה לא הביאה לידי שום שינויים בקונסטיטוציה הליבראלית של המדינה. בחיבור הקונסטיטוציה החדשה של שנת 1814 השתתף העסקן היהודי הנודע קארל אשר (Asser), פקיד במיניסטריום למשפטים ויושב ראש בהנהלה המרכזית של קהלות ישראל בהולאנד *). במשטר הפנימי של הקהלות נעשו תקונים חדשים. הקונסיסטוריות של נאפוליון נתבטלו ועם ביטולן פסק רכוז ההנהגה שפגם באבטונומיה של הקהלות וטשטש ביד חזקה את השינויים הפנימיים שבין האשכנזים והספרדים. התקנות החדשות (1817) נתנו חירות גמורה לבתי־כנסיות ולמנהגים שונים בתוך הקהלות. הועד הראשי שבאמשטרדם, שנכנסו לתוכו שבעה מורשים מן הקהלות הראשיות, היה מתווך בין הקהלות ובין הממשלה והיה כפוף למיניסטריום עצמו (יושב ראש הועד היה זמן רב קארל אשר הנ"ל). כל הקהלות נחלקו לי"ב גלילים. בראש הקהלות הגדולות (באמשטרדם ובהאאג נתחלקו לעדת אשכנזים ועדת ספרדים) עמדו רבני־הגליל ו„פרנסים", ובראש הקהלות הקטנות — דיינים ו„מנהיגים". האבטונומיה הישנה חזרה ונוסדה במקצת, אבל לא נסמכה אלא על אדיקותם של ההמונים ולא על כחם של המשכילים החדשים. בהולאנד לא היתה לא התבוללות קיצונית וסותרת ולא ריפורמאציה דתית כבגרמניא, אבל לא היו גם נסיונות של מזיגת הישן והחדש, האבטונומיה והאמנאסיפאציה. קימעא קימעא הזניחו האשכנזים, והם רוב מנין ורוב בנין הישוב הישראלי בהולאנד, את הדיבור היהודי־אשכנזי, ובכמה בתי כנסיות הטיפו הדרשנים בהולאנדית (ובבלגיא — בצרפתית). בית־הספר העברי נעשה טפל לבית־הספר הכללי של הממשלה. רק הכח המשמר שבדת עצר בעם. לא היה ביהדות ההולאנדית לא מיסורי הריאקציה

*) עי' הכרך הקודם § 25.

המדינית ולא מסער המשבר התרבותי. קופאת היתה על שמריה מתוך שלוה, מהלאה למרכז האומה הנרגש.

משטר מדיני ממין אחר הונהג בארץ איטליא, שאף היא כפופה היתה לצרפת על תחום המאה הי"ח והי"ט, אלא שבה לא האריך השויון ימים רבים. ברוב גלילות איטליא בטל השויון בשנת הכרזת הרסטאבראציה. כאן נוספה על הריאקציה המדינית גם הקלריקאלית, שהתחוללה ביחוד במדינת־הכנסיה ובפיימונט. בהנאת־נקמה נהרסו כל תקוני המהפכה ושלטון נאפוליון. שויון־היהודים, פרי תנועת השחרור השנואה, נעקר מן השורש בלי רחם. השלטון הישן שנתחדש שפך על היהודים כל חמתו שנצברה במשך השנים הרבות של עלבון ה„כסא והכנסיה". לכבוד מפלת נאפוליון התנפל האספסוף ברומי על רחוב־היהודים שעל גדות הטיבר (יאנואר 1814). הקלריקאלים הפיצו מגלות עפות כנגד „היעקובינים והיהודים", ובשירים שהושרו ברהובה של עיר ובפונדקים נגזרה כליה על שונאי־המולדת הללו. שוב התחילו לגרש את היהודים משאר הרחובות, שנתישבו שם בשנות־החירות, אל תוך הגיטו. את הסטודנטים היהודים הוציאו מתוך האוניברסיטאות. עוד לא הספיק האפיפיור המגורש פיוס השביעי לשוב מן השבי הצרפתי מפונטנבלו (מאי שנת 1814), וכבר התחילו להקים את המשטר הישן על מכונו. היהודים בקשו עזרה מאת האפיפיור שלא היה מן הגרועים שבמינו. הסוחרים היהודים הציעו לממשלת האפיפיור מאה אלף סקודין במחיר זכויותיהם, והאב הקדוש נטה אליהם שלום בדיבור־פה, אבל את גזירת הגירוש לא ביטל. החנויות הגדולות של הסוחרים היהודים ברחוב קורסו ורחובות המרכז עמדו להסגר ורק בקושי עלה בידי בעליהן לדחות קיום גזר־הדין לשלשה חדשים. רדיפות אלו גרמו להתמוטטות ושמיטות־כספים ויציאה מן הארץ.

אלה היו רק בכורי הריאקציה. פיוס השביעי שנתנסה בכמה נסיונות השתדל להמתיק ליהודים את מרירות המעבר מעבדות לחירות, הקיל בחומרות הדינים והתיר לגור ולסחור ברחובות אחרים מחוץ לגיטו. אבל יורש כסאו ליאו הי"ב (1823—1829), שבימיו שבה ועלתה כפורחת חבורת הישועיים, לא ידע רחם בקיום מצות שעבוד. כמה סעיפים של תקנות־האינקוויזיציה משנת 1775 חזרו ונוסדו על־ידיו. על פיו נסגרו לכל הלילה שערי בית־הסוהר היהודי, זה הגיטו, שנוספו עליו עוד שני רחובות כדי שיהיה מקום לכל האסירים. ליהודים נאסר להחזיק בבתיהם משרתים ומשרתות נוצרים וניתן להם מועד של חודש ימים לפטור את המשרתות ומועד של שני חדשים לפטור את המשרתים. היהודים החרדים, שלא היו להם „גויים של שבת", ישבו בשבתות בדירות לא מוארות

ולא מוסקות, ורק השומרים הסובבים בעיר היו לפעמים מדליקים מתוך רחמנות אור בבתים האפלים ומסיקים את התנורים בימות־החורף. ליאו הי״ב חידש גם את „דרשת־הכפיה״ שאבד עליה כלח: חמש פעמים בשנה חייבים היו היהודים לבוא לבית־הכניסה סאן־אנג׳לו הסמוך לגיטו ולשמוע שם מפי כומר דרשת־הסתה. ההתלוצצות הישנה של ימי הקארנאוואל (הנשת מס לשלטונות רומי בידי באי־כח הגיטו המלובשים בגדי לצים) נתחדשה עוד בימי פיוס השביעי, ובימי ליאו הי״ב הומתק מנהג־בזיון זה על־ידי שהתירו להגיש מס במלבושי יום טוב. ובסוף ימיו הוציא האפיפיור שתי פקודות אכזריות. ראשית קבע השגחה חמורה על מסעי היהודים בכל מדינת הכנסיה ואפילו לנסיעה עראית זקוקים היו לרשיון השלטונות, וכשבאו למחוז־חפצם חייבים היו להֵרָאות לפני ה„בישוף האינקוויזיטור״ או ממלא מקומו. שנית נתחייבו היהודים שיש להם קרקעות מחוץ לגיטו למכור אותן לנוצרים במשך חמש שנים (מתחלת שנת 1828 ואילך), ואם לאו יוחרמו הקרקעות. לאחר שעשה ליאו הי״ב מעשים טובים אלו הלך לעולמו במנוחה.

אחרי שלטון קצר של האפיפיור הסתמי פיוס הי״ח עלה על הכסא הקדוש גריגור הט״ז (1831—1846). האפיפיור החדש נכנס לשלטון בשעת רעש תנועת־המהפכה—בת־קולה של מהפכת־יולי בפאריז. בכמה ערים שבמדינת־הכנסיה (בולוניא, אנקונא ועוד) מרד העם בעריצות הכנסיה הרומית. בתנועת־השחרור השתתפו בכמה מקומות גם היהודים. הממשלות הזמניות שקמו בערי־המרד הכריזו חירות ושויון לאזרחים ובפירוש הטעימו את השויון השלם ליהודים (פברואר 1831). אין ספק שהמהפכה היתה מצליחה אילולא מהרו שוטרי הריאקציה המדינית במערב, צבאות אוסטריא, לעזרת עריצי הכנסיה. האוסטריים דכאו את המרד והקימו את ממשלת־הזדון של האפיפיור במדינת־הכנסיה. גריגור הט״ז יכול היה לעלות במנוחה על כסא־קדשו ולאחוז במעשי המושלים שקדמו לו. לפני האפיפיור החדש התיצבה מלאכות מאת קהלת־ישראל ברומי והאב הקדוש הביע קורת־רוחו על שיהודי־רומי לא השתתפו בתנועת המהפכה (ברומי לא היה מרד), אבל כשהזכירו לו חברי המלאכות לאחר זמן דבר שעבוד היהודים ובקשוהו להקל את העול, דחה אותם בקש או השיב שאינו רשאי להלוך כנגד חוקי־הקודש. אף על פי כן יש שפקעה קדושת החוקים מכח הזהב. האפיפיור זקוק היה להלואות, וכסף ניתן לו מבית רוטשילד בפאריז. מלוים אלו היו באים לרומי ומוסרים לאפיפיור את בקשותיהן של קהלות־ישראל במדינת הכנסיה וגריגור הט״ז מוכרח היה לוותר ויתורים קלים.

רוח אחרת היתה במדינת־הכנסיה בשנות הארבעים — רוח „איטליא הצעירה״ ותעמולת־החירות של מאדזיני. פ י ו ס ה ת ש י ע י יורש מקומו של גריגור הט״ז

(1846—1878), התחיל ימי־שלטונו בויתורים לרוח הזמן, בסליחה לפושעים מדיניים ובתקונים ליבראליים אחדים. וגם באסירי הגיטו נזכר: את המנהג המעליב של הגשת המס ביטל (אעפ״י שהשאיר בתקפו את גיבוי המס) וקימעא קימעא הכין תקון גדול מזה — הריסת חומות הגיטו כדי לחבר את השכונה היהודית עם טבור העיר. האספסוף הקאתולי שברומי, שרגיל היה להתעלל ביהודים, התנגד לתקון זה, ובחודש יולי שנת 1847 הגיעו הדברים כמעט לידי פרעות. אבל גם בהמון הפורעים נתגלתה ההשפעה הטובה של הרעיונות החדשים. חביב ההמון, הדמאגוג הרומי צ׳יצ׳רוואקיו נשא באספת־עם נאום נלהב ובו קרא לנוצרים לכרות ברית שלום עם האזרחים היהודים וללכת עמהם שלובי־זרוע בדרך שחרור המולדת. נאום זה עשה רושם חזק, עד שאותו המון עצמו, שהיה מוכן ומזומן להתפרץ לתוך הגיטו ולעשות שפטים ביושביו, הלך לשם להביע את חבתו ליהודים: רבים חבקו את היהודים, קראו להם אחים, ידידים, בני המולדת. בעתונות נשמעו דעות מגיני השויון. העתונים דרשו שיתנו ליהודים להכנס לקלובים האיטלקים ולגוורדיה הלאומית. המארקיז ד׳אזליו (d' Aseglio) פרסם חוברת: „על השויון האזרחי של היהודים" ובה דרש מאת פיוס התשיעי להיות המתחיל במצוה זו של מתן שויון, כי „תחית ישראל אחוזה ודבוקה בתחית איטליא". שינוי פתאומי זה בדעת הקהל לטובת היהודים עודד רוח האפיפיור שהכין מעשה רב לטובת האומה הנרדפת. ביאנואר שנת 1848 אמר למלאכות היהודית שהתיצבה לפניו, שהתקון יבוא אבל „מתון מתון" (doucement, doucement). ולאחר שלשה חדשים נסחפה איטליא בשטף „אביב העמים" והתקונים מהרו לבוא. יהודי איטליא עמדו על סף „האמאנסיפציה השניה".

עד שעה זו היו היהודים משועבדים גם במדינה אחרת שבאיטליא: במלכות סארדיניא או פיימונט. בית־המלכות הסארדיני שחזר לשלטונו בשנת 1814 הביא ליהודי פיימונט את העבדות במקום „החירות הצרפתית". המלך וויקטור־עמנואל השני חזר ויסד את משטר־הגיטו הישן בהקלות אחדות: בחסדו התיר ליהודים שלא לשאת על בגדם את סימן־הבזיון הכתום, לצאת מן הגיטו גם ערבית, לעסוק במלאכה ותרושת־המעשה, אבל חייבים היו למכור במשך חמש שנים את קרקעותיהם שרכשו מחוק לניטו בימי השויון (פקודת 1816). כשעבר המועד ומכירת הקרקעות לא נגמרה, יצא צו לרשום את כל הבתים והקרקעות שהיהודים עדיין מחזיקים בהם, ואם לא ימכרום בעליהם עד ראשון ליאנואר שנת 1824 ימכרו על־ידי הפוליציה במכירה פומבית. בכלל חקתה ממשלת פיימונט כקוף מעשי האפיפיורים בנוגע ליהודים: סגרה אותם בגיטו, אסרה עליהם להתחבר לקאתולים (אסור היה ליהודי להשכיר בביתו דירה לקאתולי ולהחזיק משרתים

נוצרים בקביעות בבתיהם), נעלה בפניהם דלתות בתי־הספר הצבוריים, מן בתי־הספר למתחילים עד האוניברסיטאות, כדי שלא יהיה להם שיח ושיג עם הנוצרים, אסרה עליהם להיות רופאים, עורכי־דין, נוטריונים, לא קיבלה אותם לעבוד בצבא. כנגד זה השתדלה בשקידה יתרה להכניסם תחת כנפי השכינה הקאתולית והעיזה לחייב את אבות המשומדים שינחילו לבניהם במותם את חלקם המגיע להם. בשכר חוקי־חסד אלה נתחייבה קהלת טורין הגדולה שבפיימונט לשלוח מנות לראש־השנה (שעוה, קהוה וסוכר) לכמה שרים וגדולים: ליושב־ראש בסינאט, למיניסטר הענינים הפנימיים, לשר פלך טורין ולבישוף. חוק מזה חייבת היתה לשלם מס ישן נושן של שמונים פראנק בשנה לאוניברסיטה שבטורין על שנאסר לסטודנטים לידות צרורות שלג בחורף ביהודים העוברים ושבים. כך התנהגו עם היהודים בארץ זו, שבעוד זמן־מה יצאו הימנה הקריאות לשחרור איטליא, ובימי בית־המלכות המיועד לקיים שחרור זה!.. בלחק כזה חיו כעשרת אלפים יהודים שהיו לפנים בני־חורין. קהלותיהם הראשיות נמצאו בטורין, קאסאלה, אלסנדריא וניצא. עם נטילת השויון ניטלה מהן גם ההסתדרות של קונסיסטוריות מיסודו של נאפוליון, ובמקומה נחלקו הקהלות לארבעה גלילים: גליל טורין, גליל מונפראט (קאסאלה), גליל אלסנדריא וגליל־הים (ניצא). בראש כל גליל עמד ועד של בעלי־בתים לעניני מסים חנוך וצדקה, ועניני הדת היו ברשות רב הגליל. ועדי הגלילים היו כפופים לשלטונות הגלילים.

בקן השלישי של הריאקציה האיטלקית — בדוכסיות מודינא — לחצו את היהודים בנוסח רומי, אבל לפעמים הקילו להם את מצב השעבוד בשכר סכומי־כסף גדולים שניתנו לדוכס. בשנת 1831 התאנף הדוכס פראנץ הרביעי על היהודים בשביל שבני־הנעורים מישראל השתתפו בתנועת־המרידה ושם עליהם מס של שש מאות אלף פראנק על מנת לסלקם במשך שנה אחת, ואת המורדים במלכות גרש מן הארץ.

נוחים לערך היו חיי היהודים בדוכסיות טוסקאנא. בארץ זו בעלת קהלות ישראליות גדולות (ליבורנו, פלורנציא, פיזא) לא הכתה הריאקציה שרשים. בזכויות האזרחיות של היהודים לא קצצו אלא משהו: לא קיבלו אותם למשרות ממלכתיות ועירוניות ואסרו עליהם להיות עורכי דין (רק שני עורכי דין, שעסקו באומנותם קודם הרסטאבראציה, רשאים היו להשתמש בזכותם גם להבא), ולפי שיטה זו פטרו את צעירי היהודים גם מחובת עבודת הצבא. אבל בנוגע למסחר לא היו שם שום הגבלות ולא עלתה על דעת איש לחדש את הגיטו. במדינת הכנסיה היתה טוסקאנא ארץ־מקלט ורבים ברחו לשם. מקלט לנרדפים שימשה גם דוכסיות פארמא הקטנה, שבה מלכה אחרי הרסטאבראציה

הדוכסית מרים־לואיזה, אלמנתו של נאפוליון הראשון, ולא חפצה לשנות ממנהגי צרפת.

במצב מיוחד במינו נמצא הישוב הישראלי במלכות נאפולי. כאן אסור היה ליהודים לדור בכלל, בתוקף חוקים ספרדיים נושנים, אבל בימי שלטון הצרפתים נשתקעו בנאפולי ובשאר ערים כאלפים יהודים שעדיין לא הסתדרו לקהלות. בתקופת הרסטאבראציה לא גרשו אותם מן הארץ אבל אסרו להם להסתדר לקהלות. יסוד סניף לבית־הבאנק של רוטשילד בנאפולי הוא שעמד כנראה ליהודי המקום שלא יגעו בהם לרעה.

הלחץ המדיני התיש את כח־ההתפתחות האזרחית של יהודי איטליא, אבל לא עיכב את התחדשותם התרבותית. אי אפשר היה להם לשוב אל ההתבדלות שמלפנים ואל ההסגר התרבותי הגמור, אבל נעצרה גם ההתבוללות שהתחילה בימי המשבר הפתאומי שבתקופה הקודמת. כנגד כח־הדוחה מן המרכז עמדה כאן לא תנועת־היצירה הלאומית אלא הקפאון המשמר. בכלל, לא ניכרו באותה תקופה באיטליא העיקרית סימני יצירה רוחנית בישראל, ורק איטליא של אוסטריא (לומבארדיא, וויניציא) הוציאה מקרבה חכמים וסופרים (עי' למעלה §§ 17, 19).

§ 29. מלחמת־השווין באנגליא.

דרכי פתרון שאלת־היהודים באנגליא מיוחדים היו במינם *). אנגליא המשונה מן הקונטינֶנט האירופי בהשתלשלותה המדינית הכללית הצריכה גם אופנים מיוחדים של מלחמת השווין. בתקופת המהפכה ושלטון נאפוליון היתה אֹרץ זו משמרת ודוקא בימי הריאקציה האירופית התיצבה על דרך התקונים הגדולים (שווין הקאתולים בשנת 1829, תקון הפארלאמנט בשנת 1832). שעבוד היהודים באנגליא דומה היה הרבה לשעבוד הקאתולים שם. הגבלות זכויות האישיות והקנין, וביחוד האיסור לקנות קרקעות, לא היו מורגשים ביותר, כי השלטונות למקומותיהם לא השגיחו באיסורים נושנים אלו. בעיקר דכאו את היהודים ההגבלות המדיניות: מניעת הבחירה לפארלאמנט ולהנהגות הערים, האיסור לשמוע שיעורים באוניברסיטאות ולהיות עורכי דין. מקור הגבלות אלו היה בקונסטיטוציה הישנה, שתלתה את כל התפקידים המדיניים וקצת התפקידים האזרחיים בשייכותו של האזרח אל הכנסיה האנגליקנית השלטת. עם הכניסה למשרה או עם קבלת תואר חדש חייב היה הפקיד או הנבחר להשבע על־פי

*) בכל ארץ אנגליא נמצאו בתקופה ההיא שלשים אלף יהודים, מהם עשרים אלף בלונדון.

גוסה קבוע, שנכנסו בו המלים: „באמונת־אומן של נוצרי״ (upon the true faith of a christian), ומובן ממילא שלא היה כאן מקום ליהודי.

ובינתיים עלו יהודי אנגליא הרבה בגרם־המעלות של ההשכלה ברבע הראשון של המאה הי״ט. פעולתם הרבה בראשי־המקצועות של המסחר והמעשה הרימה אותם למעלה ראש וקירבה אותם אל גדולי סוחרי אנגליא ולפעמים גם אל בתי האצילים. אבל בתחלת המאה לא היו שערי החברה האנגלית העליונה נפתחים ליהודים אלא אם כן המירו את דתם. יצא מכלל ישראל חכם הכלכלה המפורסם, בעל בית־הבאנק ד ו ד ר י ק א ר ד ו (מת בשנת 1823), שלקח אשה נוצרית ונשבע שבועה נוצרית בכניסתו לבית־הנבחרים (1819). חבר נכבד של העדה הספרדית בלונדון, הסופר בעל־הכשרון י צ ח ק ד י י ש ר א ל י (1766—1848), יצא בשנת 1813 מן העדה והכניס את בניו לנצרות. וכך נטל מישראל כח צבורי עצום, הוא בנו בנימין ד י י ש ר א ל י ־ ב י ק ו נ ס פ י ל ד (1804—1881), שהתגעגע כל ימיו לעמו הנעזב. באותן השנים עצמן כתב הפייטן האנגלי הגדול ב י י ר ו ן את Hebrew Melodies הנשגבות שלו ובודאי לא ההמרות הללו העירו את רוחו לשים בפי היהודי דברי־גאון כאלה:

„לוּ כִּדְבָרְךָ לֵב עָקֹב לִי, בַּשָּׁוְא דָּבַקְתִּי —
מֵאֶרֶץ חֶמְדָּה כַּיּוֹם נָדוֹד לֹא הִרְחַקְתִּי:
עֲזוֹב דָּתִי לוּ הוֹאַלְתִּי — רֶגַע תָּסוּר הַקְּלָלָה
עַל דַּעְתְּךָ תִּרְבַּע בְּעַמִּי, בְּנַחֲלָתִי הָאֻמְלָלָה.״ *)

תוקף־אמונתם של היהודים יכול היה ביירון ללמוד ממעשיה של החברה המיסיונרית, שנוסדה בשנת 1808 בשם „החברה הלונדונית להפצת הנצרות בישראל״ ולא ראתה בפעולתה סימן ברכה. הסתדרות זו של הסתה לשם מצוה נתמכה בידי לורדים עשירים ונועדה לקיים את תוחלתם של האנגלים לנצחון גמור של הנצרות על־ידי שישראל „יחזרו למוטב״. החברה הלונדונית התחילה את פעולתה למשמע הידיעות ע״ד המרות בהמון בגרמניא ומקרי המרה בין גדולי יהודי לונדון, אבל מיד הוברר שאין למשוך את האוכלוסין אל תוך הכנסיה בהבטחת מתנות טובות.

קימעא קימעא נתהוה באנגליא טפוס של יהודי נשוא־פנים ומשכיל, שלשונו ונימוסיו אנגליים ואף על פי כן נאמן הוא למסורת היהדות. קמו עשירים ונדיבים גדולים — הגולדסמידים, הרוטשילדים, בית מונטיפיורי, וכן גם עורכי־דין וסופרים בעלי־כשרונות שהיו מקורבים למרום עם הארץ ומשתדלים להשתוות

*) התרגום העברי מאת שלמה מאנדלקרן („שירי ישורון״, לייפציג תר״ן, עמ׳ 35: „לארום״).

להם בדרך רשמי. בית־הבאנק של רוטשילד שיצא מן המבואות האפלים של הגיטו בפראנקפורט נתחזק בבירת אנגליא ככח כספי גדול בעולם. בשנות המשבר של ארצות אירופא (1812—1815) התחיל נתן־מאיר רוטשילד, בנו של מאיר־אנשיל החלפן הפראנקפורטי וספסרו של הקורפירסט מהֶסן, את פעולתו הכספית בלונדון בסיוע הממשלה האנגלית. על־ידי בית־הבאנק של רוטשילד בלונדון נעשו ההלואות בשביל הממשלות של ארצות שונות, ולא עברו ימים מועטים ובית זה נעשה לאחד המניעים העיקריים בפוליטיקא הכספית של אירופא. בית־מלכות זה של „מושלי הבורסה" נתפשט בכמה ערי איירופא (חוץ מלונדון נוסדו באנקים בפאריז, ווינא, פראנקפורט ונאפולי) והיה לכח עצום, שמלכים וממשלות הביאו אותו בחשבון. וביחוד חשוב היה כח זה בארץ־המופת של הקאפיטאליזמוס באנגליא. השפעה גדולה היתה בימים ההם לראש בית־הבאנק הלונדוני משה מונטיפיורי (1784־1885), שנתפרסם בנדיבותו ורוב צדקתו. משפחת גולדסמיד המיוחסת הוציאה מקרבה שני עסקנים מדיניים בעלי השפעה: את הסוחר יצחק־ליאון (1778—1859) ואת בנו פרנסים, עורך דין וסופר (1808—1878). כל אלו, וביחוד שני הגולדסמידים, מלאו תפקיד חשוב במלחמת השויון של יהודי אנגליא.

שאלת־היהודים נתעוררה בפארלאמנט האנגלי לראשונה בשנת 1828, בשעה שנקבעה שבועה הדשה למי שאינם שייכים לכנסיה האנגליקנית: „לפני אלהים הכל־יכול, באמונת־אומן של נוצרי". הלורד הולאנד, אחד מהנוטים לאמאנסיפאציה, הסביר לחבריו בבית העליון, שגם נוסח זה מכוון ממש כנגד היהודים, שהרי אינם יכולים להשבע שבועה כזאת; והשיבו לו, שהבית לא נתכוון כלל לשנות מצב היהודים. אבל בשנה שלאחריה, כשפסע הפארלאמנט האנגלי פסיעה גסה בדרך התקונים וקיבל חוק השויון לקאתולים, באו העסקנים הישראליים וידידיהם האנגלים לכלל החלטה, שהגיעה השעה להעמיד את שאלת־היהודים לפני הפארלאמנט. התעמולה בנידון זה התחילה עוד בשנת 1829. נשלחו אגרות־בקשה לשני בתי הפארלאמנט מאת הועד המרכזי של קהלות ישראל בלונדון, (Board of deputies) נשאו ונתנו עם עסקנים פוליטיים שונים ממפלגת הוויגים ומפלגת הטוריים ונתפרסמו חוברות להוכיח נחיצות השחרור. רוטשילד, מונטיפיורי ושני הגולדסמידים היו ראשי המדברים בעסקנות זו שמחוץ לפארלאמנט בצבור הישראלי היו הדעות מחולקות: יש שהסתפקו בדרישות ממוצעות של זכויות אזרחיות ולא תבעו זכות־הבחירה לבתי המחוקקים, ויש שתבעו זכויות שלימות דוקא. נצחו האחרונים, וברוחם הוכנסה לפארלאמנט הצעת־החוק של שויון ליהודים. בישיבת בית־הנבחרים מיום ה׳ באפריל שנת 1830 הציע הנבחר הליבראל.

רוברט גראנט לתת לכל היהודים שנולדו באנגליא זכויות אזרחיות שלימות כזכויות שניתנו זה לא כבר לקאתולים. כנגד הצעה זו יצאו הקונסירבאטיבים בכל תוקף. הנבחר מאוכספורד ר. אינגליז הודיע, שאין באירופא נבחר יהודי בשום פארלאמנט נוצרי*); הצבור הנוצרי לא יתרצה למסור כח מדיני לבן אל נכר, ואם יעשה זאת ודאי מחמת שוחד יעשה. וספנסר פארסיוואל השביע את בית־הנבחרים, לשם שמירת עיקרי „העממיות הנוצרית" „והקונסטיטוציה הנוצרית", לפסול את ההצעה „הנותנת כח מדיני לכת השוטמת לעיקרים אלו". למגיני הסדר הישן השיבו שני נבחרים, והם סופרים אנגלים מצויינים: כותב דברי־הימים מָקולה (Macaula) והפילוסוף דזימס מקינטוש. הראשון הוכיח, שאין מקום כלל למחלוקת בענין שויון היהודים, שהרי אין לבוא כנגדו באותן הטענות של חששים מדיניים (פירוד אירלאנד), שמתנגדי השויון לקאתולים השתמשו בהן. ולפי שהממשלה (המיניסטריון של ווילינגטון) לא חותה דעתה כנגד ההצעה נתקבלה בקריאה ראשונה ברוב־דעות של קי״ג כנגד צ״ז.

בין קריאה ראשונה לשניה עבר יותר מחודש ימים וכל אותו הזמן חגרו מתנגדי ההצעה את כל כחותיהם כדי להכשילה. בסיוע הפמליא של החצר השפיעו על המיניסטריום, שרוב חבריו מן הטוריים היו; העתון הגדול „טיימס" הודיע, שהצעת השויון ליהודים באה, כנראה, במחשבה תחלה כדי „לעשות לחוכא ואטלולא את המעשה הרב של כניסת־הפארלאמנט האחרונה", הוא שחרור הקאתולים, כי „אם יש קורטוב אמת במסורת היהודים ותוקף בספרותם, עליהם להיות זרים בכל ארץ וארץ חוץ מאחת" (ארץ ישראל). אבל גם עסקני היהודים ומצדדי השויון מבין הנוצרים לא החרישו. לפארלאמנט הוכנסו כמה פטיציות לטובת ההצעה. אגרת אחת, השקולה כנגד הרבה, נתקבלה מאת הסוציאליסט המפורסם רוברט אוואן (Owen). בי״ז במאי נקראה ההצעה בבית הנבחרים שנית ועוררה וכוחים נלהבים. כנגד מגיני השויון — דז'ון רוסל, או'קונל וברום (Brougham) יצאו לא רק הגבורים בני בלי שם של „הקונסטיטוציה הנוצרית" אלא גם עסקן מדיני חשוב כרוברט פיל (Peel), חבר המיניסטריום ומנהיג בבית הנבחרים. אמנם התנצל, שחולק הוא על השויון המדיני של היהודים בלא חמדה, כי „התנהגותם אינה נותנת פתחון־פה לשום טענות כנגדם", אבל מוכרח הוא להגן על יסודות הקונסטיטוציה הבריטית, שנוסדה מאז על עיקרי המדינה הנוצרית, וסבור הוא שכדאים יסודות אלו להקריב בשבילם טובתם של שלשים אלף איש. בחריפות יתרה השיב לו הנבחר ברום: „מוציאים אתם מן הכלל את הישרים באדם ופותחים דלת לרמאים. הרי

*) לאחר שנים אחדות נבחר לפארלאמנט הצרפתי פולד ואחר־כך־כרמיה (עי' למעלה, § 27

זו צביעות! יבוא נא לכאן יהודי ויסכים להשבע בנוסח זה המוציא אותו מכלל בית־הנבחרים — הלא יתקבל בזרועות פתוחות לתוך אותה אספת הנוצרים עצמה, שמחאה בערב זה כף בהתלהבות יתרה לתורות ולרגשות אנטי־נוצריים, שלא שמעתם אוזן מעולם בארצות הישוב"... אבל כל ההשגות לא הועילו. רוב חברי הבית מתנגדים היו להצעה, ובקריאה שניה נפסלה ברוב־דעות של 228 כנגד 165 (י"ז מאי 1830).

וידי לוחמי השחרור לא רפו בכל זאת. חילוקי הדעות במפלגות הפארלאמנט נתנו תקוה בלבם לעתיד. והמצב המדיני נוח היה למעשה התקונים. ביולי שנת 1830 מת המלך גאורג הרביעי ובמקום המיניסטריום של וולינגטון בא מיניסטריום ליבראלי יותר, שנכנסו לתוכו שלשה מצדדי השויון — לורד הולאנד, דזיון רוסל וברום — והוא שהוציא לפעולות את תקון הפארלאמנט בשנת 1832. העתונות האנגלית דנה בשאלת היהודים בהתפעלות יתרה. בשוק הספרים נראה בעת ההיא שפע של קונטרסים לטובת השויון וכנגדו. בתוכם עוררו תשומת־לב הקונטרסים של חכם־המשפטים פרנסים גולדסמיד: „הערות בדבר הסבלות האזרחיות של יהודי בריטניא" (יצא לאור פעמים, בשנת 1830 ובשנת 1833) ושל הרופא וואן־אובן: „קול קורא אל האומה הבריטית לזכות היהודים" (1831). הוכחותיהם של שני הסופרים הללו עוסקות בעיקר בשאלת הסבלנות הדתית, אבל אגב אורחא נוגעים הם גם בשאלה הלאומית. גולדסמיד מסרב לקבל את „מתנת הדאנאיים" מידי מתנגדי השויון, „המרכיבים ליהודים מין לאומיות מיוחדה מדומה". בלי המושכל הראשון של התבוללות אי אפשרית היתה בימים ההם הגנת השחרור האזרחי... כך הכינו את דעת־הקהל באנגליא למלחמה החדשה בפארלאמנט בשאלת־היהודים. בשנת 1833 נתך מטר של פטיציות לטובת השויון. על ארבעים ושמונה פטיציות מאת קהלות ישראל ומאת תושבים נוצרים בכמה ערים (לונדון, ליברפול, בריסטל, מנטשסטר ועוד) היו חתומים ארבעים וחמשה אלף איש. רוברט גרנט לא נח ולא שקט עד שהוכנסה לבית־הנבחרים הצעת־שויון חדשה. אחרי וכוחים סוערים שהשתתפו בהם הנואמים הקודמים — אינגליז, מקולה, או'קינל — וכמה נואמים חדשים, נתקבל בכל שלש הקריאות (מאי—יוני) ברוב־דעות הגון (בקריאה השלישית 189 כנגד 52). בתוך המועט נמצא הנבחר הצעיר ו י ל י א ם ג ל א ד ס ט ו ן, המיועד להיות מנהיג הליבראלים והוא נוטה עדיין אחרי הטוריים. לאחרי שנתקבלה ההצעה בבית־הנבחרים עברה אל הבית העליון. כאן הגינו עליה בעוז לוחמי השויון הזקנים, הלורד הולאנד והלורד־קאנצלר ברום. מגדולי הכהונה חוו את דעתם לטובת ההצעה הוגה־הדעות הידוע הארכיבישוף מדובלין אואטלי (Whately) והבישוף המשסטרי, וכנגד ההצעה —

האַרכיבישוף הקנטרברי והבישוף הלונדוני, שלפי דעתו אפשר להתיר ליהודים את הכל רק לא להשתתף במתן חוקים, כי לא יתכן שהיהודים יחוקו חוקים לנוצרים. אף הדוכס ווֹלינגטון הניח את הלאו הכבד שלו על כף המאזנים; ההצעה לא היתה בעיניו אלא „המצאת הליבראלים". הבית העליון פסל את ההצעה. וחזר הדין בכניסה הסמוכה של הפארלאמנט בשנת 1834; בית הנבחרים קיבל את ההצעה שוב בלי וכוחים והבית העליון פסל אותה, למרות הפטיציות מצד הסוחרים הנוצרים בלונדון (בעשרים וארבעה אלף התימות) ותושבי אֶדינבורג (ששת אלפים ומאתים חתימות).

בינתיים נראו בחיים עקבות השינוי בדעת הקהל לטובת היהודים, שכבר נתגלה בפטיציות התושבים ובכמה החלטות של בית־הנבחרים. נתבטלו התקנות שהגבילו מסחר היְהודים בטבורה של לונדון (1831); בשנת 1833 קיבלה מועצת עורכי־הדין בלונדון את פרנסים גולדסמיד לחבורתה והתירה לו להשבע ברוח דת־ישראל; בה בשנה נתבטלה, לרגל התקונים בפארלאמנט, זכות השלטון לדרוש שבועה מאת הבוחרים וכך נפלה המניעה ליהודים לקיום זכות־הבחירה האקטיבית. במקצוע הפקידות האזרחית הצליחו יחידים מישראל. בשנות 1835, 1837 נבחרו שנים מנכבדי היהודים בלונדון דוד סאלומונס ומשה מונטיפיורי למשרה הכבודה של שריפים, והם אבות בית־דין ונשיאים. בבחירת הראשון שבהם נפתרה שאלת השבועה על־ידי חוק מיוחד שנתקבל בשני בתי הפארלאמנט: לשריפים היהודים הותר להשבע ברוח דתם. אבל כשנבחר אותו סאלומונס לחבר מועצת העיר (aldermen) ב„סיטי" היתה לו השבועה הנוצרית שוב למכשול בדרכו. התחילה התאבקות בשל ספות היהודים לכהונות עירוניות, שנמשכה במשך שנות־מלכותה הראשונה של המלכה וויקטוריה (משנת 1837 ואילך). רק בשנת 1845 קיבל הפארלאמנט את „החוק לטובת בני דת יהודית שנבחרו לכהונות עירוניות". הנהגת־העיר פתחה לפני היהודים את שַעריה לרוחה: בלונדון, בירמינגהאם ושאר כרכים היו היהודים לא רק נבחרים ליועצים אלא גם נמנים למשרות אחראיות בהנהגת העיר.

מן השויון העירוני לא היתה לכאורה אלא פסיעה אחת לשויון הפארלאמנטי, אבל פסיעה זו נמשכה יותר מעשר שנים. ואף כאן קדמו החיים להחוק. בשנת 1847 נבחר לבית־הנבחרים בין המועמדים הליבראלים מאת הסיטי הלונדוני הבארון ליונל רוטשילד, בנו של בעל בית־הבאנק נתן־מאיר הנזכר למעלה. אבל הנבחר החדש לא יכול לתפוס מקומו בפארלאמנט מפני שלא הסכים להשבע „באמונת־אומן של נוצרי". אז

הכנים ראש המיניסטרים דזון רוסל הצעה (דצמבר 1847), שבית־הנבחרים ידון שוב בדבר ביטול ההגבלות המעיקות עדיין על היהודים, והביא ראיה מבחירתו של יהודי לפארלאמנט שהעם האנגלי אינו מתנגד ליהודים. בהצעתו של המיניסטר תמך גם גלאדסטון שלפנים התנגד לשויון. לפי דעתו, אין טעם לנעול בפני היהודים דלת הפארלאמנט מכיון שניתנו להם זכויות בהנהגות־הערים, ובפרט אחרי שהותרה הכניסה לכלל הפארלאמנט גם לבעלי כת האוניטאריים הקרובים ליהדות בכפירתם בעיקר „הברית החדשה". נאום לטובת היהודים נשא בנו של יהודי, בנימין ד'ישראלי שהוטבל בילדותו. ד'ישראלי כבר נתפרסם בימים ההם בספרות היפה. „דוקא מפני שאני נוצרי — קרא בנאומו — איני יכול לקבל עלי אחריות נוראה כזו: להוציא מכנסית המחוקקים בעלי אותה דת, שבה נולד המשיח שלי". בכל שלש הקריאות (דצמבר 1847 — מאי 1848) נתקבלה הצעת השויון בבית הנבחרים ברוב־דעות גדול (בפעם האחרונה 234 כנגד 173). אבל בבית העליון נפסלה ברוב דעות של 163 כנגד 128. שנת־המהפכה, שהביאה דרור לרוב יהודי מערב־אירופא, לא סיימה מעשה השויון באנגליא. לסיום זה דרושות היו עוד עשר שנים.

החיים הפנימיים והרוחניים של יהודי אנגליא לא נתעשרו בתקופת מלחמת השויון. החלוקה הנושנה לקהלה ספרדית וקהלה אשכנזית נתרופפה קצת עם התגברות הקרירות הדתית בשדרות העליונות של הצבור, אבל עדיין היה בה כדי לפגום בכח האחוד שבאבטונומיה הפנימית. הרוחות של תקונים בדת שנשבו מגרמניא לא עוררו באנגליא תנועת־דעות, רק שהבורת ספרדים משכילים בלונדון נפרדו מן הקהלה הראשית ופתחו בשנת 1840 בית־כנסת לעצמם (West London Synagogue) ושם התפללו בסגנון החדש. לתקון עמוק יותר לא היה קרקע בחוגי המשכילים, שהלכו הלוך והתבולל. מעט הכחות היוצרים שביהדות האנגלית של הימים ההם יצאו מכלל האומה לגמרי. אביו של בנימין ד'ישראלי, יצחק, שיצא מתוך העדה הספרדית בלונדון נשאר ביהדותו רק באופן פורמאלי. כרוך היה אחרי הקוסמופוליטיות של המאה הי"ח וכתב ספרים קלים בבקורת הספרות הכללית (למן Curiosties of literature בשנת 1791 עד Amenities of literature בשנת 1840), ודבר לא היה לו אל הערכים הרוחניים של היהדות. בקונטרס אחד שפרסם בעילום שמו (Genius of judaism) בשנת 1833 משבח יצחק ד'ישראלי את עברו הגדול של ישראל אבל מלמד חובה על התבדלותו של עכשיו ויועץ לו להטמע טמיעה גמורה „באנושיות" האירופית. אולם גם מי־הטבילה שהזה על בנימין בנו לא שטפו מנפשו את „הגאוניות היהודית". לבנימין

דיזרעאלי, "שנטמע" בחברה האנגלית, הזכירו בנעוריו לא אחת שהמזיגה היהודית־אנגלית לא טבעית היא, וברומאניו הראשונים מחיי מרום עם הארץ באנגליא ("וויוויאן גריי", "קאנטאריני פלמינג", 1826־1832), נשמעת צווחת הנעלב, המגורש מתוך הסביבה שהכניסוהו לשם בילדותו. בנימין רומאנטיקן היה בספרות ובפוליטיקה, ובכח מורשת־אבות נמשך כל ימיו אחרי פתרון הסוד הגדול שבאסיה — עריסתה של שלש דתות־העולם. בספורו ההיסטורי "דוד אלראי" (1833*) מתאר הוא משיח־השקר במאה הי"ב, המורד במלכות הכליף שבבגדד ומשתדל להשלים בין האישלם ובין היהדות. וברומאן מאוחר: "טאנקרד או מסע־צלב חדש" (1847**) עיקר הרעיון הוא מזיגת השמיות והאריות, היהדות והנצרות. לאחרי שנעשה מנהיג המפלגה האנגלית הקונסרוואטיבית, הטעים ד"ישראלי תמיד את האריסטוקראטיות ההיסטורית שב"גזע" הישראלי, ולפי דעתו היה עם ישראל נעשה מעוז לקונסרוואטיסמוס באירופא אילולא הרדיפות והשעבוד שהניסוהו למחנה הקיצונים והמורדים. הוא היה אומר, שמתגאה הוא כי הוא יוצא ירך "אריסטוקראטיה זו העתיקה שבאנושיות", ונכון היה תדיר לסייע סיוע פוליטי ליהודים הנרדפים בארצות אחרות, אבל דרך חייו ופעולתו הוליכהו מחוץ לעניניה ותקותיה של היהדות החיה. בנימין ד"ישראלי והפכו הגרמני קארל מארכס, שני תינוקות שנשבו לבין הגויים, עמדו בשתי הקצוות של חיי הצבור באירופא, ונפלא הדבר שמנהיג המפלגה הקונסרוואטיבית הרגיש געגועים טמירים לעמו הנעלב, בשעה שמנהיג הדמוקראטיה הריבולוציונית הודיע בתחלת פעולתו גלוי לכל, כי עם זה תועבת נפשו הוא.

§ 30. ארצות־הברית שבאמריקא הצפונית.

הישוב הישראלי בארצות הברית שבאמריקא הצפונית, שהיה רחוק מן הסערות שבאירופא ומתמורות המהפכה והריאקציה, נמצא במחצית הראשונה של המאה הי"ט מחוץ לגלגל החוזר בעולם היהדות. השויון ניתן שם עוד לפני המהפכה הצרפתית, עם התהוותה של הריפובליקה הגדולה. בשנת 1790, בשעה שהאספה הלאומית בפאריז ישבה עדיין על מדוכה זו — אם לתת שויון לכל היהודים, כתב ג'ורג' וואשינגטון, יוצר הריפובליקה שמעבר לים האטלאנטי, באגרתו לקהלות־ישראל את דברי־הגאון: "אין לדבר כיום על־דבר "סבלנות", כאלו חלק אחד של העם משתמש בזכיותיו הטבעיות בחסרו של חלק אחר מן העם; אין ממשלת ארצות הברית דורשת אלא שבני־האדם החוסים בצלה יתנהגו כאזרחים טובים

*) יש תרגום עברי: "חוטר מגזע ישי" מאת אברהם אבא ראקובסקי. ווארשא 1885.
**) קיצור הרומאן יצא בתרגום עברי: "נס לגויים" מאת יהל"ל. ווארשא 1883-84.

ויסייעו למדינה". עיקר השויון נשתמר בריפובליקה בכל חומר הדין. עוד בחיי וואשינגטון תפסו היהודים משרות ממלכתיות צבאיות ואזרחיות בכמה ארצות של הברית. רק בקונסטיטוציה של מדינת מֶרילנד (עיר הראשית שלה היא בלטימורא) נשארו הגבלות אחדות: ליהודים אי אפשר היה שם להספח לכהונות צבור ובית־דין, כי תופסי־המשרה חייבים היו למסור מודעה שהם מודים באמתותה של הדת הנוצרית. אחרי מלחמת אנגליא־אמריקא בשנת 1812, שבה הצטיינה חבורת מתנדבים מישראל, התחילה במרילנד תעמולה לטובת ביטול סעיף ההגבלות שבקונסטיטוציה. בשנת 1816 הוכנסה לפארלאמנט של מדינה זו הצעת־חוק להשוות את היהודים בזכויותיהם לענין משרות ממלכתיות. במשך כמה שנים נדד החוק מבית אחד של הפארלאמנט למשנהו ולפעמים עורר וכוחים נלהבים. לטובתו יצא הנבחר בראקנרידזש, ונאומו בכניסת שנת 1818 נתפרסם בכמה עתונים באמריקא ובאירופא. „אין לך — אמר בתוך שאר דבריו — אנשים דבוקים במולדתנו יותר מן היהודים, אין לך כיהודים עובדים לטובת ארצנו, כי היא הארץ היחידה בעולם שהם יכולים לחשוב אותה לארצם. אין כמוהם נלחמים לחירות ארץ המולדת בין בשנים האחרונות בין בימי מלחמת־המהפכה". בראקנרידזש הראה על שויון היהודים בשאר ארצות הברית וקרא: „כלום יש לנו עד כאן יסוד להתחרט על הליבראליות שלנו או — יותר נכון — על מעשה־היושר שלנו?". וסוף סוף נתקבל החוק בשנת 1825. ליהודים הותר להתקבל למשרות צבוריות בתנאי שבשעת כניסתם יבוא כל אחד על החתום, שהוא מאמין בהשארת הנפש ובשכר ועונש. עד כמה חזק היה עדיין באמריקא רוח־הפוריטנים הישן!

כך נתחזק שויון היהודים באמריקא הצפונית בשעה שברוב ארצות אירופא הכבידה הריאקציה אכפה, ואוכלוסי ישראל ברוסיא נכנסו לתקופה היותר קשה שבדברי־ימיהם. רק קומץ קטן של האומה נהנה באמריקא מחירות ושויון (ברבע הראשון של המאה הי"ט לא עלה מספר היהודים בארצות הברית אפילו לעשרת אלפים), אבל עוד מאות אלפים יכולים היו לעבור לשם מארצות השעבוד. ומאליו נולד הרעיון: שמא הריפובליקה החפשית מעבר לים היא היא הארץ המיועדה לתת מנוחה ונחלה לעם־ישראל הנודד והמורדף? רעיון זה לבש צורת תכנית נאה ודמיונית במוחו של העסקן המדיני והעתונאי מ ר ד כ י נ ח בניו־יורק (1785—1851). נח היה בנו של אחד המשתתפים במלחמת־השחרור של ארצות הברית והיה זמן־מה (שנת 1813) קונסול־אמריקא בטונים. לאחר שמלא את תעודתו — פדיון השבויים האמריקאים שהובאו לאלג'יר בימי מלחמת אנגליא ואמריקא — חזר לארצו והשתקע בניו־יורק. כאן עסק בעתונות (הוציא את העתון National Advokate ועוד). בשנת 1819 פרסם ספר: „מסע באנגליא, צרפת,

ספרד וארצות ברבריא", ובו תאר את מסעיו מימי היותו קונסול. אחר־כך תפש משרת מפקח על הגמל בניו־יורק. ובתוך כל פעולתו הספרותית והצבורית ההומיה לא שכח נח את עמו והגה את הרעיון לכונן באחת הפנות של הריפובליקה האמריקאית מקלט בטוח ליהודים הנרדפים באירופא. לתכלית זו רכש בסיוע ידידיו את האי גראנד־איילנד על־יד נהר ניאגארא, סמוך לעיר בופאלו שבמדינת ניו־יורק (ארכו של האי י"ג מיל ורחבו ה' מיל). על האי הזה החליט נח לבנות עיר־מקלט בשם אררט, שבה יוכלו היהודים לשכון לבדד, לחסות בצל ארצות־הברית, ובראשם יעמוד הוא בעצמו, שנטל לעצמו שם „שופט". נח התפעל ממחשבתו והגיע בה עד לידי הזיה: כבר ראה בחלומו מלכות כל ישראל באי קטן זה שלא יכול היה להכיל אלא כעשרת אלפים איש.

בחודש ספטמבר שנת 1825 הופיע בעתונים כרוז קורא בחיל ליהודי כל העולם ובו כתוב לאמר: „אני, מרדכי עמנואל נח, אזרח ארצות הברית באמריקא, מי שהיה קונסול הארצות האלה לעיר טונים ולהמדינה ועתה הוא השריף הגבוה בניו־יורק, ובחסד אלהים נציב ושופט בישראל, מודיע ליהודים באשר הם, כי מקום מקלט הוכן בעדם שבו ימצאו אותם השלום השלוה והאושר אשר נגזלו מהם ע"י אי־הסבלנות וחוסר הסדרים בימים שעברו; מקום מקלט בארץ חפשית ואדירה אשר תגין על נפשותיהם, רכושם וזכויותיהם: ארץ זבת חלב ודבש שבה ישכון ישראל לבטח תחת גפנו ותחת תאנתו, ובה ילמוד עמנו לדעת את דרך הנהגת הממשלה ולהכיר את אור החכמה וההשכלה עד שיתחנך ויוכשר לשיבתו האחרונה אל נחלתו הראשונה — דבר שהעתים מראות עליו באופן כל־כך בהיר". וקול הקורא מוסיף להלל את האי המיועד למדינת ישראל, המסוגל גם לעבודת־האדמה וגם לחרושת. „בשם אלהים — מודיע המחבר — הנני מחיה, מחדש ומקים את ממשלת עם היהודים תחת פקודתם והסותם של הקונסטיטוציה והחוקים של ארצות הברית של אמריקא. והנני מצוה בזה על כל רבנינו החסידים והישישים, הפרנסים והגבאים, ראשי הישיבות ואנשי המעלה שבכל מקום להפיץ ולהודיע ברבים את קול־קריאתי זה. רצוני שהיהודים שבכל מקום ומקום יספרו לספירותיהם בפנקסי בתי התפלה ונקוה שיהיו לעזר ולמשען להצעירים שבהם אשר ינהרו הנה". עדיין מדינתו דבר שלא בא לעולם וכבר נח נוטל לעצמו רשות לחוקק חוקים: „אני אוסר לעולם את המנהג לשאת נשים רבות שעדיין הוא שורר באסיא ובאפריקא ואני מצוה ששום עלם ועלמה לא יבואו בברית הנשואין עד אם שניהם גדולים הם בשנים. אני מצוה ששום יהודי לא יתערב במלחמה השוררת בין הטורקים והיונים מפני שלומם של היהודים הרבים החיים תחת ממשלת העריצים של טורקיא". כל יהודי

מתחייב לשלם מס במכסת שלשת שקלי כסף או טאלר ספרדי אחד כדי למלאות הוצאות הנדידה וההתאחזות. לכל מחזור של ארבע שנים נמנה „שופט" לישוב החדש על־פי ראות עיני הקונסיסטוריה הישראלית המרכזית בפאריז. לשם הגשמת מהשבתו מינה נח למורשים באירופא את הרב הכולל בפאריז אברהם די־קולוניא, את רבני בורדו ולונדון, את ראש „אגודת התרבות הישראלית" בברלין אדוארד גאנז (שהמיר דתו בה בשנה), את החכם יו"ט ליפמאן צונץ ועוד.

כל עתוני אמריקא ואירופא הדפיסו קול קורא זה מפני החידוש שבו, אבל כמעט בכל מקום נתקבלה הידיעה בלי אמון או גם בלי חבה. משונים היו גם עצם הרעיון של „תקומת ישראל" באי נדח וגם הקול המבשר של הכרוז. אחד מן המורשים, רב הכולל בצרפת די־קולוניא, הודיע מיד בעתונים בשם רבני לונדון ובשם עצמו שהם מסתלקים מן הפקידות שניתנה להם, כי לפי דעתם אסור לדחוק את הקץ ולהטות לב היהודים מאחרי ארצות מושבותיהם, שהם מסורים להן בלב ונפש כי „תחת חסותן הם מתענגים על חופש ושלום". כלי המבטא של משכילי ווינא, „בכורי־העתים", לנלג על קול־הקורא של נח. אף נודד אחד לא שם פעמיו לישוב החדש... אבל נח לא המתין לפרי כרוזו וערך חגיגה לכבוד הנחת אבן־הפנה לבנין עיר אררט על האי שקנה. ביום החגיגה, ט"ו בספטמבר שנת 1825, נאספו לעיר בופאלו הסמוכה אורחים קרואים ורוב עם שבאו לראות במחזה. בתהלוכה, שהשתתפו בה גדודי צבא, פקידי השלטון המקומי, באי־כח הכהונה ובריתות־המאסונים, התהלך „שופט־ישראל" נח, לבוש ממעל לבגדיו השחורים איצטלא של משי אדום ומטבע כבוד של זהב על חזהו. התהלוכה נכנסה מתוך נגינה וזמרה אל בית־הכניסה ושם היתה מונחת אבן גדולה, שהוקצתה לראש־פנה בעיר אררט. על גבי האבן חרותה היתה הכתובת: „שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אררט, עיר מקלט ליהודים, נוסדה על־ידי מרדכי עמנואל נח בחודש תשרי שנת תקפ"ו, בשנת החמשים לחירות אמריקא". הכומר התפלל תפלה קצרה, המקהלה זמרה מזמורי־תהלים, ונח נשא נאום ארוך על תחית ישראל בעולם החדש. בחגיגה זו נגמר כל ענין אררט. העיר לא נבנתה, ואותה אבן־הפנה נשמרת עד היום בבית־המוזיאון של בופאלו, זכר לחלום שלא נתקיים.

מפני תמימותו של החלום בצורתו זו לא הרגישו בני אותו הדור את התוכן הממשי שבעצם הרעיון: לכונן מדינה ישראלית בתוך מדינות הברית באמריקא, שהיתה בימים ההם מועטת־אוכלוסין. נח האריך ימים ועסק בעבודת־עתונות, בחיבור משחקי־תיאטרון ובמעשי צדקה. בסוף ימיו נתעורר בו שוב חלום התחיה המדינית של

עם ישראל. בשנת 1844 נשא בניו־יורק לפני קהל נוצרי גדול שני נאומים „על תחית ישראל" (נתפרסמו בשנת 1845 בשם Discourse of the restoration of the Jews), ובהם קרא לעמים הנוצרים בהתלהבות שיבואו לעזרת ישראל כדי להקים בא"ק־ישראל מדינת היהודים כמקדם. בנאומים הללו הקדים נח והביע בעוז נפלא את הרעיונות של חבת־ציון וציונות, שהובעו לאחר זמן ביתר דיוק בקריאותיהם של הס, פינסקר והרצל.

נח שרוי היה בעולם הדמיון ולא הרגיש בגידול הממשי של הישוב הישראלי באמריקא בימיו ולעיניו. הריאקציה האירופית של תקופת 1815—1848 הניסה לאמריקא המון גולים מגרמניא ומאוסטריא, ובתוכם היו הרבה יהודים. ביחוד גדל מספר הגולים היהודים מפרוסיא ומבאווריא. בשנת 1848 היה הישוב הישראלי בארצות הברית בן חמשים אלף לערך — סכום גדול בימים ההם — ונמצא שבמשך עשרים שנה גדל פי חמש. הבאים נשתקעו לא בכרכים בלבד אלא גם בעיירות קטנות שלא היו בהן עדיין קהלות עבריות מסודרות. כמה מהם היו בראשית בואם רוכלים וכשעשו הון עברו לפרנסות יותר מכובדות; האמידים שבהם פתחו חנויות, ויש שחנות קטנה היתה ליסוד בית־מסחר גדול. יהודי שמצא פרנסתו באמריקא היה מביא לשם מגרמניא את קרוביו ומכיריו, וכך צצו קהלות־ישראל במקום שלא היו תחלה כלל: בצינצינאטי, בטשיקאגו ובערים אחרות. בין הבאים נמצאו גם מתקנים בדת וגם רבנים מתקנים; ראשון לרבנים אלו באמריקא היה יצחק ליזר (Leeser) שנולד בפרוסיא ויצא בנעוריו לאמריקא ושם נעשה בשנת 1829 לרב בעדת „מקוה ישראל" בפילאדלפיא. ליזר הנהיג דרשה באנגלית, תרגם את התורה אנגלית ותרגומו נתקדש בעיני היהודים שדבקו בתרבות אמריקא. בשנת 1843 התחיל להוציא את המאסף העתי הראשון באמריקא המוקדש לעניני ישראל („The Occident") וערך אותו עד יום מותו בשנת 1868. חלוק שני למתקנים היה הד"ר ליליינטאל, שבא להשכיל את היהודים ברוסיא והעלה חרס בידו וברח משם כשעמד על הכוונה הנסתרת של ממשלת רוסיא. ליליינטאל בא לאמריקא בשנת 1845 ונעשה בניו־יורק רב לשתי עדות, אבל לא יכול לחיות בשלום עם החרדים ולאחר שנים אחדות הלך ודבק בגלוי במחנה המתקנים. בצינצינאטי נתקבל לרב וישב שם עד יום מותו (1882), ועוד ראה בעיניו את הנחשול הגדול הראשון של גולי רוסיא שנעשתה לארץ פרעות. תנועת התקונים בדת נתרבתה באמריקה בתקופה הסמוכה (1848—1881), היא תקופת הסתדרות הקהלות. להתפשטות תנועה זו סייעה השיטה האמריקאית של עדות או קונגרגאציות, שנתחלקה להן כל קהלה גדולה. כל עדה ועדה עמדה ברשות עצמה והיה לה רב משלה, מוסדות דת וצדקה משלה ויכולה

היתה להנהיג תקונים דתיים כאות נפשה. התפלגות זו המעיטה את הערך המדיני של הקהלה כחטיבה לאומית, אבל הגדילה בטחון ההירות הדתית לחוליותיה הבודדות.

§ 31. עלילת־דמשק והתעוררות המזרח.

מחציתה הראשונה של המאה הי"ט, תקופת־משבר קשה למלכות העותמנית, עוררה את יהודי ארצות־המזרח מתרדמתם העמוקה. לא קול ענות גבורה של המהפכה וקריאה לפריקת עול העריצות עוררו את המזרח הנרדם, אלא התפרדות חבילת העמים שנשתעבדו באונס למלכות טורקיא, התחרות שבין הפחוות — העריצים הקטנים ובין העריץ הגדול, זה השולטן, ולבסוף הפוליטיקא החמסנית של מלכויות אירופא שהפכו את כל הסכסוכים הפנימיים הללו שבטורקיא „לשאלת־המזרח" האיומה. מרידת יון ושחרורה (1820־1829) היתה מכה ראשונה וקשה לטורקיא האירופית. באופן משונה נתגלגלו הדברים שגם יהודים נפלו חללים בהתנגשות זו שבין היונים והטורקים. בראשון לפסחא הנוצרית בשנת 1821 התפרצו יאניטשארים של השולטן לתוך בית־הכניסה היוני הגדול שבקונסטאנטינופול, הרגו את הפאטריארכוס היוני גריגורי וזרקו את גופתו אל הים. בתוך המון הטורקים שסחבו את גופת הכהן הגדול היוני ברחובות נמצאו גם יהודים אחדים, שבמקרה התהלכו ברחוב והוכרחו להשתתף בתהלוכה מגונה זו של המושלמים. בין היונים שבכל מקום ומקום נתפשטה השמועה שהיהודים השתתפו ברציחת הכהן. במרכז המרד היוני, במוריאה, שפכו הנוצרים כל חמתם על היהודים, ולפי השמועה, המוגזמה בודאי, נשחטו בידי היונים במוריאה בחמת־נקם כחמשת אלפים נפש מישראל. ועד הישוב היוני שבאודיסא הרחוקה הגיעה בדותא זו על הכהן הגדול היוני שנרצח בידי היהודים. כשהובאה גופת הנרצח בקיץ שנת 1821 לאודיסא להקבר שם התגודדו המון יונים וערב־רב רוסי ועשו שמות בבתי־כנסיות ובבתים וחנויות של יהודים והכום וגם הרגו אחדים מהם (י"ט ביוני). הפוליציה והצבא הפסיקו את הפרעות בקושי. זה היה גלגול־נשמה של ביצאנץ הצוררת לישראל מאז בנופה של יון המתחדשת.

על מזבח קרבות זרים הוקרבו גם יהודי טורקיא האסיאטית בעשרת השנים הרעות (1831—1840), שבהן נלחם הפחה מחמד־עלי ממצרים בשולטן. מחמד־עלי, שהיה כפוף לשולטן מחמוד השני, התפרק מפניו ומשל תחלה במצרים בלבד ואח"כ פרש שלטונו גם על סוריא ועשה את כל חוף ארץ־ישראל לשדה־קטל. על אדמת יהודה וגליל עברו תליפות צבאות המורד המצרי והדרוזים הפראים מן הלבנון

והפלחים המורדים יושבי הארץ. ירושלים, חברון וצפת נחרבו בשנת 1834 כשעלו עליהן צבאות מצרים ואיברהים־פחה בראשם; ביחוד שדדו והרגו ביהודים, נשים נאנסו, בתי־כנסיות נטמאו. ולפורענות זו שבידי אדם נוספה פורענות בידי שמים: רעש־האדמה בשנת 1837 השמיד את צפת וטבריא ורוב יושביהן. קול תאניה ואניה נשמע בערי־הקודש, שנערמו בה קברים חדשים על גבי הקברות העתיקים ונטשטש התחום בין החיים ובין המות. הדיפלומאטיה האירופית שהסתכלה בהתנגשות שבמזרח בעין פקוחה השתתפה במלחמת השולטן עם המורד. צרפת עמדה לימין מחמד־עלי שכסה מערומי עריצותו האסיאטית בברק הציוויליזאציה האירופית; ורוסיא, ובמקצת גם אנגליא ואוסטריא, עמדו לימין הטורקים. כל הממלכות הנוגעות בדבר עשו את הפוליטיקא שלהן באמצעות הקונסולים, ובערי סוריא וארץ־ישראל, ביחוד בערי־החוף, מלאו הקונסולים תפקיד ממשלה אינטרנאציונאלית בתוך הממשלה המקומית. ובעצם ימי ההסתבכות הדיפלומאטית של „שאלת־המזרח", בשנת 1840, סמוך למפלת מחמד־עלי, אירע בדמשק הכפופה לו מעשה נורא, שזעזע את יהודי כל העולם כולו.

בדמשק ישבו כעשרים אלף יהודים ובתוכם כמה משפחות ספרדיות מיוחסות ועשירות. ביניהם ובין הישוב המושלמי נמצא הישוב הנוצרי, שחסה בצל הקונסול הצרפתי, בא־כחה של ארץ מושכת חסד למחמד־עלי. בחמישי לפברואר שנת 1840 נעלם פתאום מקהלת הנוצרים הנזיר הקאפוציני תומאס. הנעלם היה עוסק בתרופות להילים ובהרכבת־אבעבועות ויוצא ונכנס גם בשכונות היהודים וגם בשכונות הנוצרים. סמוך לעילומו היתה קטטה בינו ובין טורקי אחד שאיים על הנזיר כי יהרגהו. אף על פי כן כשנעלם הנזיר הוציאו חבריו, נזירים קאתוליים חשוכים, שמועה שנירצח בידי יהודים, והראיה שיום לפני זה נראה בשכונת יהודים. טעם הרציחה ברור היה בפי הנזירים: לתכלית דתית, כדי למזוג את דמו במצות. בדרך זו סידר את החקירה הקונסול הצרפתי בדמשק ראטי־מֶנטון, אדם שקופה של שרצים היתה תלויה לו מאחוריו. מנטון עשה קנוניא עם שר פלך דמשק האכזר שריף־פחה והתנהג כאינקוויזיטור רגיל ובקי. נתפסו יהודים אחדים. את האחד מהם, גלב על־פי אומנותו, הכו חמש מאות מכות בעקביו ודרשו ממנו שיאמר מי ומי הרוצחים. כדי להפטר מן העינויים קרא הגלב בשם שבעה אנשים נכבדי הקהלה: דוד הררי ובנו ואחיו, משה אבולעפיא, משה סאלוניקי ויוסף לאניאדו. מיד תפסו את כולם ושמום בבית־הסוהר. עושי־רצונם של שריף־פחה ומנטון חקרו ודרשו את הנתפסים מתוך עינויים קשים. ל״ו שעות אנוסים היו הנאשמים, והם זקנים באים בימים, לעמוד על רגליהם בלי אוכל ומשקה ושינה, וכשלא

עלה בידי המענים להציל מהם דבר הרבו להלקותם בשוטים עד שהתעלפו, ואח"כ השיבו את נפשם והוסיפו לענותם. אחרי שכל עינויי הזקנים לא הועילו שלחו ידיהם בילדי ישראל. ששים ילדים, מבני שלש עד בני עשר, נתפסו והושמו בבית סגור והניחו אותם בלי אוכל. שמעו האמהות צעקות ילדיהן המתעטפים ברעב ודעתן נטרפה מצער, אבל לעלילה המתועבה לא נתנו תוקף. על גדות התעלה נמצאה עצם ומטלית־בגד ובמקום אחר נמצאו עצמות שהרופאים הכירו בהן נתחים מנבלתו של איל. ושוב עינו את הנאשמים והפעם הושגה המטרה: לאניאדו מת מתוך עינויים, אבולעפיא נכנס לברית האישלם ושאר הנאשמים ,שענוייהם העבירום על דעתם, הודו על חטאתם המדומה, בתקותם שבדרך זו יזכו למיתה קרובה. אבל ראטי־מנטון לא הסתפק בקרבנות אלו ופרש את מצודתו יותר ויותר. נאשמו עוד שלשה רבנים, בני המשפחה החשובה פרחי והנתין האוסטרי יצחק פיקציוטו; ואמנם את האחרון לא הסגיר אל השופטים הקונסול האוסטרי מרלאטו, שהתנגד למעשי האינקוויזיציה של השלטונות.

עלילת־הדם, שנתחדשה על־ידי הברית שבין הקנאות הנוצרית והמושלמית, בלבלה את המוחות. באביב של אותה שנה הגיע צלם־בלהות זה לאי רודוס, שהיה בו ישוב יהודי בתוך ישוב יוני צורר לישראל. נמצאה גופתו של נער יוני שתלה עצמו לדעת ומצאו בו סימני רציחה דתית. נתפס יהודי אחד שנחשד ברציחה ועל־ידי עינויים אנסו אותו לגלות שמות משתתפים מדומים. המשטמה לישראל התגברה בכל מקום על־ידי השמועות המשונות. באיזמיר, בביירות ובסביבות דמשק התנפל האספסוף על בתי היהודים. אבל האש שברודוס כבתה עד מהרה. על־פי השתדלות החכם־באשי (רב הכולל) שבקונסטנטינופול משה פריסקו, שנסתייע מבית־הבאנק של רוטשילד בלונדון, צוה השולטן להעביר את המשפט לעיר־המלוכה ושם הוציאה מועצת־הממלכה (הדיוואן) את דינם של היהודים לזכות (בחודש יולי).

בינתיים נעשה מעשה דמשק הנורא למלה בכל העתונות האיירופית, כסניף לשאלת־המזרח. ראטי־מנטון עורר בהרצאותיו את דעת־הקהל הצרפתית כנגד היהודים. הקלריקאלים שבכל הארצות שמחו לקראת חזרת ימי־הבינים. ברומי הוצבה בבית־הכניסה הקאפוציני אבן־זכרון ל„קרבן היהודים", הנזיר תומאס. פלצות וכעס אחזו את הצבור היהודי המתקדם שבמערב למשמע תחית עלילת־הדם. עסקני ישראל בכרכי אירופא בקיאים היו בכל פרטי הענין בדמשק. אדולף כרמיה, משה מונטיפיורי, הרוטשילדים ושאר בעלי־השפעה היו מקבלים מארצות המזרח בקשות נמרצות לעמוד בפרץ. צריך היה לקרוא למלחמה גם על עלילת הדם המחללת כבוד ישראל וגם על משפט האינקוויזיציה השם שקר לאמת. ראשון

נכנס בעובי הקורה כרמיה, שהיה בזמן ההיא סגן הראש של הקונסיסטוריה המרכזית בפאריז. כשהרצה דברים לפני ראש המיניסטרים טייר השיב לו הלה, שאין הממשלה יודעת כלום ממעשה דמשק; וכשהתיצב לפני המלך לואי־פיליפ קיבל תשובה דיפלומאטית, שהמלך נכון לעמוד לימין הנענים אם יתברר שיש נענים בלי משפט. באמת לא רצתה הממשלה הצרפתית לעמוד לימין יהודי דמשק כדי שלא לבייש את מנטון בא־כחה ולא לפגוע בבעל־בריתה מחמד־עלי, שבשמו פעל שר־פלך דמשק. לא כן התנהגה ממשלת אנגליא. לאחר שהתיצבה מלאכות ישראלית לפני הלורד פאלמרסטון וסיפרה לו על הנעשה בדמשק וברודוס, צוה לציר אנגליא בקונסטאנטינופול ולקונסול באלכסנדריא לצאת כנגד האכזריות של השלטונות המקומיים. ואף המיניסטר האוסטרי מטרניך התנהג בענין זה כהוגן. כשקיבל מאת הקונסול שלו בדמשק הרצאת הדברים כהויתם, צוה לבאי־כח אוסטריא בסוריא ובמצרים לעמוד לימין היהודים הנרדפים. הקונסול האוסטרי הראשי באלכסנדריא, לאורין, פנה אל מחמד־עלי בתביעת משפט־צדק, אבל הקונסול הצרפתי הראשי, קושלֶה, דיבר על לב הפחה שלא ימהר לבטל משפט דמשק. בעצת הקונסול האוסטרי ערכה קהלת ישראל באלכסנדריא בקשה נמרצה למחמד־עלי, שסיימה במלים הללו: „אין אנו מבקשים רחמים על בני־אמונתנו (שבדמשק), דורשים אנו את הצדק!״. מחמד־עלי הבטיח למנות לבית־דין מיוחד את הקונסולים של אנגליא, אוסטריא, רוסיא ופרוסיא לבירור הענין, ומיד צוה על שר־הפלך שריף־פחה להפסיק את התפיסות ואת העינויים. אבל הקונסול קושלה התערב בדבר. נכוה היה שהוציאו מכלל הדיינים את המורשה הצרפתי, ופקודותיו של המיניסטר טייר, שבקש קרבת הקלריקאלים באותה שעה, אף הן העירו את רוחו, ולכן הזהיר את מחמד־עלי במפגיע שלא לגלות לעין כל את מסתרי האינקוויזיציה בדמשק. שוב נתעכב הדבר. הציר היהודי פולד שאל את טייר בבית־הנבחרים, כיצד הקונסול של צרפת, ארץ השויון והחירות, מסכים בדמשק להשתמש בעינויים ו„תומך בתלייני הפחה״? אבל טייר הגין על מנטון ולא נתן להצביע את ההחלטה בענין זה (ב' ביוני). „צרפת לצרינו!״ — צוח כרמיה מתוך יאוש. צריך היה להעביר כובד המלחמה לאנגליא.

בלונדון נתגיים חיל מגיני ישראל. דעת הקהל באנגליא היתה כולה על צד הנרדפים ולא על צד הרודפים. בישיבת בית־הנבחרים (כ"ב ביוני) דרש רוברט פיל שהפארלאמנט יחוה דעתו בענין דמשק, כי חות־דעת זו בלבד „תקל השגת המטרה הגדולה של צדק ואהבת־הבריות״. לורד פאלמרסטון השיב, שכבר מלאה הממשלה את ידי הקונסול הראשי באלכסנדריא להתרות במחמד־עלי „בדבר הרושם שמעשי אכזריות אלו יעוררו באירופא״. קהל הנוצרים בלונדון ערך

אספה רבתי של מחאה כנגד המוראות בדמשק בבית־העיר מַנשן־הויז, בראש האספה עמד ראש־העיר (ג' ביולי). בזה אחרי זה עלו על הבימה הברי הפארלאמנט, באי־כח הכהונה ושאר המעמדות ומיחו כנגד העלבונות והיסורים שממיטים על עם זה „הקשור לעולם בתוקף כל הקדושה והיקר שבדת". האספה קיבלה פה אחד החלטה זו: „האספה מביעה את צערה העמוק, שבדור־דעה כדורנו אפשרית רדיפת אחינו היהודים, שנתעוררה על־ידי בערות ונתמכת על־ידי צביעות" *). ועוד קודם לאספה זו נתכנסו ללונדון השרים מישראל וכרמיה בתוכם. הוחלט לשלוח לארצות הקדם מלאכות, ומונטיפורי וכרמיה בראשה, שתעמוד לימין יהודי דמשק במקום המעשה (כ"ג ביוני). כשיצאו צירי היהודים לדרכם כבר הורע כחה של צרפת במזרח מפני התחברותן של ארבע הממלכות — אנגליא, אוסטריא, רוסיא ופרוסיא, שהחליטו להחזיר את סוריא לשולטן.

בתחלת אבגוסט הגיעו שליחי ישראל למצרים. מונטיפיורי, שנסתייע בקונסול האנגלי הראשי, התיצב מיד לפני מחמד־עלי בקאירו ובקש רשות למלאכות לבוא לדמשק כדי לברר שם צדקת הנאסרים, וכמו כן בקש ממנו מכתב־המלצה כדי שהשלטונות המקומיים יסייעו בידי המלאכות. מחמד־עלי קיבל את מונטיפורי בסבר פנים יפות, אבל התמהמה למלאות את בקשתו, כי הקונסול הצרפתי קושלה דיבר על לבו, שסכנה בדבר אם יתגלו מסתרי דמשק. רק לאחרי שתשעת קונסולים אירופיים (חוץ מן הצרפתי) נכונים היו על־פי דרישתו של כרמיה להגיש למחמד־עלי אגרת משותפת לה־זוק תביעת היהודים, הקדים הפחה והראה את הליבראליות שלו והבטיח לשלוח פקודה לדמשק שישחררו מיד את כל הנתפסים בעלילת־הדם (כ"ח באבגוסט). אבל בהצעת הפקודה, שנכתבה טורקית ונקראה על־ידי חבר המלאכות הישראלית הבלשן מונק, מדובר היה על־דבר חנינת יהודי דמשק על־פי בקשת כרמיה ומונטיפיורי, כאילו נמצאו הנאשמים חייבים וניתנה להם חנינה. כרמיה דרש במפגיע, שבמקום „חנינה" יכתב „שחרור". כשקיבל שריף־פחה פקודת אדוניו מוכרח היה להוציא את הטרף מפרסותיו. בששי לספטמבר נשתחררו מבית־האסורים שבעת המעונים שנשארו בחיים. את שריף האכזר הביאו לקאירו ושם הומת מיתת בית־דין בעוון בגידה במלכות. לא עברו ימים מועטים ודמשק וכל סוריא יצאו מתחת שלטון מחמד־עלי (אוקטובר 1840) ובסיוע ארבע ממלכות־הברית הושבה סוריא לטורקיא.

בטורקיא מלך השולטן הליבראלי הצעיר עבדול־מג'יד, שהוציא בשנת עלותו על כסא־מלכותו (1839) דבר־מלכות (חתי־שריף), שאסור לנגוע לרעה בבני

*) אספת מחאה נתכנסה גם בפילאדלפיא, בחודש אבגוסט שנת 1840, ופרי האספה היתה מחאה עצומה מצד ממשלת ארצות־הברית כנגד המוראות בדמשק.

דת אחרת וברכושם, והיהודים בכלל. לשולטן זה, שבמשפט רודוס הראה את הוש־הצדק שלו, פנו מונטיפיורי וכרמיה כדי לסיים את המעשה שהתחילו בו. שניהם התיצבו לפניו בקונסטאנטינופול ובקשוהו שיוציא פירמאן להגן על יהודי טורקיא להבא מעלילת־הדם. בקשתם נתמלאה. בפקודת השולטן מיום ששי לנובמבר הוכרז, שהאשמת היהודים „בהקרבת קרבנות־אדם" אינה אלא לעז מגונה. השולטן אינו רוצה, שלהבא „יענו את עם ישראל ויפגעו בו לרעה", והוא חוזר ומאשר את פקודתו הקודמת שאסור לגגוע ביהודים וברכושם ובני־תורין הם ללכת בשם אלהיהם.

כך שקטה סערת שנת 1840, שזעזעה את המערב הנרגש ואת המזרח הנרדם. ענין דמשק השפיע השפעה מרובה על הכרתם העצמית של היהודים. בשעה שהיהדות באיירופא המערבית נמשכה אחרי קסם ההתבוללות ונתפרדה לחבורות צרפתים, אנגלים, גרמנים בני דת משה, לחלקי עמים זרים התלושים מגזע האומה — בא מעשה רב זה שאיחד יהודי כל העולם ברגש אחד והוכיח שהעם המפוזר ומפורד חטיבה מוסרית אחת הוא. הוברר, שפצע בבשר יהודי רודוס או דמשק הרחוקים מכאיב גם את יהודי לונדון ופאריז, כי יהודי כל העולם גוף אחד הם ואינם מחוברים חיבור דתי בלבד. מכאן היסוד לנסיונות שיבואו לחבר את היהדות, מתחלה על־ידי עזרת־גומלין בעניני צדקה, תרבות ופוליטיקא, ואחר־כך על־ידי דעה לאומית גלויה ומפורשת. חוץ מזה עורר מעשה־דמשק בלב יהודי־המערב אובדי־הדרך ענין רב לחיי יהודי־המזרח החשוכים והקופאים על שמריהם. עוד בשנת 1840, אחרי הרושם הראשון של המאורעות, תקנו כרמיה ומונק בתי־ספר ללמודים כלליים בשביל ילדי ישראל שבאלכסנדריא ובקאירו. בתוך יהודי־המזרח עצמם נתבררה הבנת התועלת שבהשכלה האירופית, שהרי ישועתם באה מאחיהם המשכילים שבמערב. כך נתקרבו זו לזו שתי הקצוות של העם המפוזר, והתקרבות זו עשתה את פעולתה בדברי הימים הבאים.

תקופת האמאנסיפאציה השניה.

(1848—1881, תר"ח—תרמ"א).

פרק ראשון.

האמאנסיפאציה והתגשמותה בגרמניא.

§ 32. מהפכת מֶרץ והכרזת השויון.

ימי מרץ שנת 1848 הביאו לעמי אירופא המערבית אביב מדיני, „אביב העמים״, אחרי החורף האכזרי של הריאקציה שנמשכה כשלשים שנה. אך זרחת השמש המדינית מן הצד הרגיל, מצד פאריז שנזדעזעה ממהפכת פברואר, נזלו מימי־אביב סוערים על־פני גרמניא, אוסטריא ואיטליא וסחפו בדרכם כל בניני הריאקציה של מטרניך והרעידו כסאות המושלים. „ברית־הקודש״ של המלכים לא יכלה לעמוד בפני ברית־הקודש של העמים, שלא נכרתה בקונגריסים אלא באה מתוך שאיפתם הקדושה של בני אדם לחירות ולשויון. בתהלוכות רועשות וממרומי באריקאדות גילה העם את רצונו, ומושלי גרמניא השתעבדו לו ברעדה והכריזו קונסטיטוציות ליבראליות. שמש ימי־מרץ חיממה בקרניה גם את היהודים. עד כאן נדחקו לתוך השורות האחרונות של החברה האזרחית ועכשיו נצבו בשורות הראשונות של לוחמי החירות המדינית והשויון האזרחי. עד כאן היו מוקרבים מאונס על מזבח הריאקציה, ועכשיו הקריבו עצמם מרצון על מזבח הריבולוציה. בימי י״ח וי״ט לחודש מרץ, בשעה שברחובות ברלין נלחמו הריבולוציונרים בצבאות המלך, נפלו חללים מכדורי הצבא יותר מעשרים יהודים (בסך הכל היו 230 חללים). את כל ההרוגים, בלי הבדל דת, קברו בקבר משותף. בראש הלויה הלכו באי־כח הדת הפרוטסטאנטית, הקאתולית והיהודית. על־יד הקבר הפתוח נאמו המטיף של עדת ברלין יחיאל מיכל זקש והחכם יו״ט ליפמאן צונץ (כ״ב מרץ). אבל הקרבנות לא היו לשוא. מלך פרוסיא פרידריך ווילהלם הרביעי נכנע לדרישות העם, צוה להוציא את הצבא מברלין, מינה מיניסטריום ליבראלי וקרא את נבחרי העם שיחברו קונסטיטוציה.

למהפכה שבפרוסיא קדמו כמה מהפכות בשאר מדינות גרמניא. בסוף פברואר ובתחלת מרץ נכנעו מפני תנועת־השחרור, על־פי רוב בלי מלחמה, מושלי באדן, ווירטמברג, באוואריא, זאכסן, האנובר, הֶסן. כאן לא נפלו היהודים חללים במרד, כי הדברים לא הגיעו עד לידי שפיכות־דמים, אבל היו כאן קרבנות ממין אחר. ההפקירות של ההמונים החשוכים, המלוה כצל כל מהפכה ומהפכה, הביאה לידי התנפלות האספסוף על היהודים. בעיירות ובכפרים של באוואריא הקאתולית היו המוני נוצרים מתנפלים על היהודים וצועקים: „רצונכם בחֵירות ובמשרות ממלכתיות? מצוה להורגכם!" הריאקציונרים הסיתו את ההמון ביהודים, מצדדי המהפכה. הסוחרים חששו לתחרות היהודים, תולדת השויון, ושכרו גדודי־פורעים שיתנפלו על הסוחרים בעלי־תחרותם. בהאמבורג אירעו כמה התנגשויות ברחובות והתנפלויות על בתי היהודים וחנויותיהם. פרעות כאלו ומקרי שוד אירעו גם במקומות אחדים בבאדן, בהסן ובשלזיא העליונה, אבל לא התפשטו ביותר, ולאחרי שהריבולוציה נכנסה לתקופת עבודה חיובית פסקו לגמרי.

בפראנקפורט ע"נ מיין, מקום הכניסה של הבונדסטאג שלעבר, זה הפארלאמנט של מ ו ש ל י גרמניא, נפתחו בי"ח למאי שנת 1848 ישיבות הפארלאמנט ה ע מ מ י — ה א ס פ ה ה ל א ו מ י ת. באספה מכוננת זו השתתפו בצד טובי הגרמנים ארבעה צירים יהודים: לוחם השויון גבריאל ריסר מהאמבורג, המו"ל פייט מברלין, קוראנדא והארטמאן מאוסטריא. ריסר היה אחד ממנהיגי הפארלאמנט הפראנקפורטי והשתתף גם בהכנתו כחבר הכנסיה המוקדמת (פֿארפארלאמענט) שנתכנסה תחלה אף היא בפראנקפורט. ריסר, שהיה יוריסטן בעל כשרון ובעל מזג מדיני חם היה תופס מקום חשוב בקומיסיות של הפארלאמנט ובישיבות הכלליות ונבחר אחר־כך לסגן יושב־ראש של אספה מכוננת זו. ואעפ"י שהיה שקוע בבנין גרמניא המחודשת לא שכח את אחיו בני־עמו, שהיו בעיניו רק בני־דתו בלבד וזה ימים רבים נלחם לשויונם בעטו החד. מתחלה נדמה לריסר, שאין צורך להוציא את שאלת שחרור היהודים מכלל שאלת השויון האזרחי. אבל מצד מתנגדי השויון נעשה נסיון להוציא את היהודים מן הכלל, וריסר אנוס היה לאחוז בכלי־זינו הישן גם במצב החדש.

בישיבת כ"ט באבגוסט נידון סעיף זה שבקונסטיטוציה: „אין הזכויות האזרחיות והמדיניות תלויות ומוגבלות בדת". לסעיף זה הכנים הציר מוריץ מוֹל משטוטגארט תקון זה: „מצבו המיוחד של עם ישראל (רעס איזראעליטישען פאלקסשטאמעס) זקוק למתן־חוקים מיוחד ולסיָגים מטעם הממלכה; נתיני גרמניא היהודים זכאים לבחור ולהבחר". מול הגין על תקונו בנמוקים הרגילים: אין היהודים שייכים לאומה הגרמנית, כי עם בפני עצמם הם ואינם מתחתנים בגרמנים;

מלוים הם ברבית בכפרים ומרוששים את האכרים; לפיכך צריך להמתין בהשוואת זכויותיהם עד שיקום בתוכם דור חדש של אזרחים גרמנים לאמתם. בדברים הללו האזין ריסר קולה הישן של הריאקציה. מיד עלה על הבימה ונשא אחד מנאומיו, שפעלו על הפארלאמנט פעולה עצומה בבהירות הראיות ובחום הרגש. וזהו תוכן נאומו של ריסר המציין את הלך נפשם של משכילי ישראל בגרמניא בימים ההם*):

„הריני נוטל לעצמי רשות לבוא לפניכם בשם מעמד מדוכא, שאני שייך לו על־פי לידתי ובתוקף רגש הכבוד האומר לי, שחרפה היא לרכוש במחיר המרת דת את הזכויות העלובות שמסרבים לתתן לנו. הנואם שקדמני יסד את הצעתו על השקר. רוצה הוא להוציא את האומה הישראלית מכלל הזכויות השוות לכל האזרחים. והרי הבטחתם היום בפירוש לכל האומות היושבות בגרמניא ואינן מדברות גרמנית שויון זכויות ושויון בכל מה שעושה את גרמניא יקרה לכל גרמני. היתכן איפוא שעלינו היהודים לחשוב לנו לאסון שאנו מדברים גרמנית? האומנם תצטרך ההיסטוריה לומר עליכם, שלא בקשתם בחוק השויון אלא להחניף לאומות החזקות, הנדחקות לתוך חיי גרמניא ברוח הרם ועומדות ממולנו מזוינות ומוכנות לקרב**) — רק לעומת כח מאיים מצאתם דברים נחומים, בשעה שאתם הולכים בקרי עם מפלגה דתית (רעליגיאנס־פארטיי) שאינה מבקשת בבחינה אזרחית אלא להבלע בתוך העם הגרמני? האומנם תחזיקו בהגבלות למפלגה זו, שאינה רוצה בהויה לאומית (קיינע נאציאנאליטעט האבען ווילל) ששונאיה בדו מלבם והיא חושבת ומרגשת גרמנית, בשעה שאתם מבטלים כל מיני הגבלות ורוצים לרפא כל מכות הצבור על־ידי שויון החוק? ודאי מוכרחת היתה דת ישראל, שהחוק האזרחי אסר על מאמיניה נשואי־תערובת, להחזיק במשך מאות בשנים בהתבדלות הגזעית, ואף החוקים החדשים המתירים נשואי תערובת בתנאי שהבנים הילודים מנשואים אלו יהיו לנוצרים לא יכלו לרופף את האחדות הגזעית של היהודים. אבל החוקים החדשים יביאו לידי כך, שהדת לא תהא למחיצה אטומה של אחדות הגזע וסופה של ההתבדלות הגזעית לעבור מן העולם...

„הנואם הקודם מסכים לתת לנו זכויות מדיניות, אבל ויתור זה פרי הזמן החדש הוא. אני הגבר ראיתי לחק בשבט עברתו ולפני זמן־מה לא יכולתי לתפוס בעיר־מולדתי אפילו פקידות שומר־לילה. וכעת זכיתי לפלא זה של הצדק והחירות, שאני רשאי להגין כאן על היושר והשויון אעפ״י שלא נכנסתי לברית הנצרות... אי אפשר, לדעתי, לתת זכויות־בחירה שוות וזכות עליונה של מתן־חוקים ולהניח בעת ובעונה אחת את ההגבלות המעליבות במקצועות פחותים. הגבלות אלו יש

*) אנו מביאים את הנאום בהשמטות קלות.

**) הכוונה להתקוממות בגלילות הסלאוויים של פרוסיא ואוסטריא.

בהן כדי לטמא את הזכות המדינית העליונה שאתם רוצים לזכות בה את כל הגרמנים בלי הבדל דת. ואם, לפי דעת הנואם הקודם, הבדל הזכויות מקורו לא בדת אלא בלאומיות (פאלקסטימליכקייט), תנו נא לידוהרים את היכולת להדבק בלאומיות (גרמניה) זו בלי התכחשות לדתם. אם יאמר לכם יהודי: איני יודע שום לאומיות (ישראלית) מיוחדת — איזוהי הדרך שתראו לו? אותם היהודים, שמגרשים מקרבם זה כמה שנים את ההזיה הלאומית (טרוימגעבילדע דער נאציאנאליטעט) ורוצים להדבק באומה הגרמנית, איזוהי הדרך שיבורו אם לא דרך ההתנצרות? מודה אני שהיהודים לא הגיעו בימי שעבודם לגובה העליון, זהו רוח המולדת, אבל גם הגרמנים לא הגיעו אליו. עם מתן חוקי־צדק יהיו היהודים לפאטריוטים נלהבים שבנלהבים יחד עם הגרמנים ובתוכם יהיו גם הם לגרמנים. הבה ונאמין בכח הצדק, בכח החוק המאחד ובעתידותיה הגדולות של גרמניא. אל תחשבו שאפשר לחוקק חוקים יוצאים מן הכלל מבלי להביא הרס על כל שיטת החירות ומבלי לזרוע בה שורש פורה ראש ולענה. מציעים לכם להקריב חלק מן העם הגרמני לקרבן השנאה וחוסר־הסבלנות, אבל לעולם לא תעשו כזאת, רבותי!"

ראיותיו של ריסר עצומות היו מתוך אותה השקפה „העליונה", שהנואם ודורו עמדו עליה — השקפתו של יהודי הרואה עצמו לא רק כחבר הצבור הגרמני האזרחי אלא גם כבן האומה הגרמנית. כאן חזר ריסר על רעיון חוסר־הלאומיות של „הכת הדתית" הישראלית, שהטיף לו במאמריו הפובליציסטיים הקודמים (§ 5). מושפע היה ממהלך־המחשבות של דורו ולא ידע מאפשרותה של השקפה גבוהה מזו — מן הזכות לדרוש שויון אזרחי ומדיני גם ליהדות החושבת עצמה לאומה בעלת לשון עצמית והרוצה לשמור על העצמיות התרבותית שלה. בחדשי החדוה של החירות הגרמנית, כשריסר נמצא בבית־היוצר של תחית הארץ, נעשה גרמני יותר מיהודי. בא־כח טפוסי היה של דור המשכילים, „שגרשו מעל פניהם את ההזיה הלאומית", ולא יכול להתרומם על חוג השקפתם הצר ולראות את הממש ההיסטורי העמוק ש„בהזיה" זו. וגם על פי התנאים החיצוניים יכול היה השויון הישראלי לנצח רק מתוך כפירה ב„הזיה" זו. רוב חברי הפארלאמנט בפראנקפורט מחאו כף לריסר ככלות נאומו שהתאים לרוח הליבראלית־פאטריוטית של השעה, ותקונו של מול נפסל. ב„עיקרי הזכויות (גרונדרעכטע) של העם הגרמני" שנתפרסמו באביב שנת 1848, היא „דקלאראציה של הזכויות" בנוסח גרמני, נקבעו שויון גמור לבני כל הדתות, חירות האמונה, חירות האגודות, רשות הנשואים האזרחיים בין בני דתות שונות. מפני הסכסוכים המדיניים שבין מדינות־הברית הראשיות שבגרמניא לא נעשתה הדקלאראציה

הפראנקפורטית לקונסטיטוציה כללית. הפארלאמנט בעצמו נפטר מתוך צער אחרי שכמה צירים נקראו בחזרה מאת בוחריהם ולבסוף נתפזר בזרוע נטויה של אנשי צבא עם התחלת הריאקציה (יוני 1849). אבל בקונסטיטוציות של מדינות בודדות נשתמרו כמה מ„עיקרי הזכויות", פרי נצחון המהפכה בשעתה.

בפרוסיא חיבר הלאנדטאג המאוחד, שנתכנס בהשפעת ימי מרץ, ראשי־פרקים של קונסטיטוציה (ששי באפריל 1848) שבה נאמר: „הזכויות האזרחיות והמדיניות אינן תלויות מעכשיו ״בדת". לסעיף עיקרי זה לא התנגדה גם האספה הלאומית המכוננת, שישבה בברלין ממאי עד נובמבר שנת 1848. בין שלשת הצירים היהודים שבאספת ברלין הצטיין הפובליציסט יוהאן יעקובי (§ 5), שישב בין השמאליים הקיצוניים. כשנפשו של פרידריך ווילהלם הרביעי שבה למנוחתה ובמקום המיניסטריום הליבראלי עמד מיניסטריום ריאקציוני (בראנדנבורג־ מאנטויפל) שנתכוון לפזר את האספה המכוננת, נבחר יעקובי לתוך המלאכות שנשלחה מאת האספה אל המלך למסור לו אגרת־מחאה. המלך קרא את האגרת ולא השיב כלום אלא פנה והלך לו. מיד צעק אחריו יעקובי בכעס: „אוי להם למלכים, שלעולם אינם רוצים לשמוע את האמת!"... אעפי"כ נשתמר הסעיף העיקרי של השויון גם בקונסטיטוציה שניתנה מאת המלך „במתנה" אחר פיזור האספה המכוננת (5 דצמבר 1848). בשכר השבה פורמאלית זו של הזכויות היסודיות שניטלו מהם גמלו היהודים בפאטריוטיות פרוסית. כשהתחילה בגליל פוזנא תנועת השחרור הפולנית סירבו יהודי המקום להשתתף במרידה לשם קריעת הגליל מפרוסיא והודיעו שפרוסים הם ואינם רוצים בפולניות. בשביל התנהגותם זו רדפו אותם הפולנים באכזריות־חמה. וכל זה בשעה שעדיין רחוקה היתה הדרך להגשמת השויון שניתן בפרוסיא על־גבי הנייר.

שויון חוקי על־פי הקונסטיטוציה נקבע בשנת 1848 כמעט בכל מדינות גרמניא, ואפילו בנחשלות שבהן כזאכסן ומקלנבורג. כמו כן כלה השעבוד החוקי בערי־החופש האמבורג ופראנקפורט. אבל למעשה השתמשו היהודים מיד אחרי המהפכה רק בזכות הבחירה לפארלאמנט והמתינו לביטול ההגבלות האזרחיות השונות על־ידי חוקים מיוחדים. בשעה שצירי היהודים ישבו בפארלאמנטים נאנחו עדיין אוכלוסי ישראל מלחץ ההגבלות הישנות במקצוע הזכויות האזרחיות היסודיות *).

ביחוד התעקשה בהחזקת המשטר הישן באווארי א, מרכז היהודים השני בגרמניא אחרי פרוסיא. בארץ זו התחכמו להציל את השעבוד הישראלי ממבול המהפכה. כרוז המלך מיום ששי במרץ שנת 1848 שיצא בשעת עלית נחשול

*) מצב דומה לזה היה לאחר זמן גם ברוסיא אחרי מהפכת שנת 1905.

המהפכה הבטיח בתוך כל מיני חירות אזרחית גם תקון המצב האזרחי של היהודים. המלה „תקון" במקום „שויון" עוררה חשש בלב יהודי באוואריא והתחילו להמטיר אגרות בקשה אל בית־הנבחרים החדש. בי"ג מרץ פנתה עדת באמברג אל בית הנבחרים באגרת שבה נאמר, כי התקון המובטח מאת המלך לא יוכל „לסלק את כל העולות שאנו נאנחים תחת משאן" ורק „השואה גמורה של האזרחים היהודים והנוצרים מתאימה לתועפת זמננו"; המבקשים מקוים שלתוך בית־הנבחרים תוכנס הצעת־חוק של שויון וסיימו את קריאתם לבית־הנבחרים במלים הללו: „רק לא תקונים למחצה!" אגרת ארוכה הוגשה לבית־הנבחרים מן הקהלה העתיקה שבפיורדא (כ"ג מרץ). „האומנם — שאלו כותבי האגרת — לא תעשה באוואריא מה שעשו כמה מדינות נאורות, מה שנעשה כעת בבאדן ומה שעשה בימים הללו מלך פרוסיא בשרטוט־קולמוס אחד? לפני שבועים הכנים המיניסטר הקונסטיטוציוני לבית־הנבחרים הצעת־חוק על־דבר העתונות בלשון קצרה זו: מעכשיו העתונות בת־חורין היא, הצנזורה נבטלת לעולם. הצעת־חוק מעין זו, קצרה כמותה, נצרכת כדי לסדר את מצבנו האזרחי: מעכשיו אין הזכויות האזרחיות והמדיניות תלויות בדת, ובלבד שהאזרח ימלא את חובותיו; כל ההגבלות הקיימות בטלות". באותו הזמן הליבראלי פנו גם הנהגות־הערים הראשיות בבאוואריא (מינכן, באמברג, ווירצבורג) אל המלך ואל בית־הנבחרים באגרות־בקשה לטובת היהודים. אבל כל הטרחות הללו לא הועילו. שנת 1848 היתה ליהודי באוואריא, כדבריו של בן הדור והמקום: „שנת־סערה אבל לא שנת־אביב". בית־הנבחרים לא דן בשאלת־היהודים כלל. הבטחת המלך בדבר ה„תקון" שניתנה בשעת בהלה נשכחה, ובפרט שהמלך לודוויג שהבטיח ויתר על כסא מלכותו לטובת בנו מאכסימיליאן השני שלא היו הבטחות מאונס תלויות לו מאחוריו. ובינתיים הורע מצב היהודים, ביחוד בכפרים. התקוממות האכרים, שהביאו לידי פרעות בחודש מרץ, לא שקטו עדיין ועל השעבוד נוסף הפחד. יהודי באוואריא לא הרויחו מכל תקופת־החירות אלא שני צירים משלהם בבית־הנבחרים החדש של שנת 1849. אבל אין קנוח־סעודה משביע את הרעבים, וזכות־הבחירה של היהודים הטעימה ביתר שאת חרפת שעבודם האזרחי.

§ 33. הריאקציה שבשנות החמשים.

תנועת־השחרור הסוערה של שנת 1848 שקטה. „שנת־האביב" נקראה בשם „שנת השגעון" (דאס טאָללע יאהר), באותם החוגים שראו במלחמה לחירות המדינית הוללות פרועה או בין יגעי מלחמה זו. מושלי גרמניא שנבהלו תחלת

התחילו שבים למנוחתם ומהרהרים כיצד ליטול מאת „האויב", זה העם, את הויתורים שויתרו לו מתוך בהלה או לפחות לקצץ בויתורים אלו. כת היונקרים הפיאודאלים הרימה ראש ונכונה היתה בפקודת המושלים לרוצץ את הדמוקרטיה. עוד בשנת 1849 נראה צלמה השחור של הריאקציה אחרי שהועם זהרה של תנועת־השחרור. הפארלאמנט הפראנקפורטי נתרופף ונתפזר ובמקומו בא הבונדסטאג הישן: במקום ברית־העמים באה ברית הממשלות. הדקלאראציה הפראנקפורטית — „עיקרי הזכויות של אזרחי גרמניא" — נתבטלה (אבגוסט 1851). שנות החמשים נולדו במזל רע. מנצחון הריאקציה סבלו ביותר שאת היהודים, שהביורוקראטיה התנקמה בהם על שהרויחו מקודם מנצחון הליבראליות, אף על פי שריוח זה להלכה היה ולא למעשה.

בפרוסיא מהרו לקצץ בקונסטיטוציה הליבראלית. קודם כל שינו זכות־הבחירה: הנהיגו שיטת־בחירה של שלשה מעמדות (1849), שבה הובטח למשמרים או „למתונים" הרוב בלאנדטאג וליהודים קשה היה להכנס לשם. ואחרי שבית המחוקקים נשתנה על־פי תכניתו של פרידריך־ווילהלם וממשלתו, יכולים היו לגשת בבטחה לביטול השויון. בשני בתי הלאנדטאג נשמעה שוב הסיסמא של „הממלכה הנוצרית" שנשתקעה זה זמן רב. בבית העליון נתעוררה השאלה בדבר הצורך להטעים בקונסטיטוציה, שהדת הנוצרית היא השלטת בכל מוסדות הממלכה. על הצעה זו הגין הפרופיסור שטאהל (למעלה, § 14) הוגה־דעות מפורסם של התורה הקונסרוואטיווית. בבית־הנבחרים תמכו הימניים בהצעה זו ברגש והמיניסטריום של מאנטויפל היה בעוזריהם. סוף דבר היה, שלתוך הקונסטיטוציה „המתוקנת" של ל"א ביאנואר שנת 1850 הוכנס סעיף י"ד האומר: „הדת הנוצרית היא יסוד ושורש המוסדות הממלכתיים השייכים לפולחן דתי, ואין בזה פגם לחירות הדתית האמורה בסעיף י"ב" *). למעשה נתברר שבעלי הוספה זו נתכוונו דוקא לרופף פעולת הסעיף י"ב שבקונסטיטוציה. לממשלה נקל היה לאסור על־פי הסעיף י"ד כניסת היהודים לאומניות שונות ולמשרות ממלכתיות. המיניסטר למשפטים הודיע, שאין יהודי יכול להיות חבר בית־דין, שהרי אינו יכול על־פי אמונתו להשביע את הנידונים שבועה נוצרית; חוץ מזה לא הרשו ליהודים בעלי השכלה משפטית להבחן בחינה עליונה כדי להיות לעורכי דין. המיניסטריום להשכלה לא קיבל יהודים למורים בגימנאסיות ובבתי־ספר לעם, לפי שיש בזה משום סתירה ליסודו הנוצרי של בית־הספר הממלכתי.

*) ובסעיף י"ב נאמר: „הזכויות האזרחיות והמדיניות (בירגערליכען אונד שטאאטס־בירגערליכען) אינן תלויות בדת".

בשנת 1851 מסרה הממשלה מודעה כללית זו: „אף על־פי שמן הדין אין להגביל בעלי דת יהודית ברכישת תארים הנותנים זכות לתפוס כל מיני משרה ממלכתית, מכל מקום אין להם עדיין זכות לקבל משרה ממלכתית מסויימה, כי לראש כל לשכה ולשכה ניתן לדון בדבר, אם אדם פלוני, בלי שייכות לדתו, מתאים למשרה פלונית על־פי אישיותו וכשרונותיו". למעשה היתה „האישיות" של היהודי, למרות כל כשרונותיו, על־פי רוב בלתי מתאימה לראשי הלשכות. אפילו לאספות־הגלילות לא ניתן להכנס ליהודים שנבחרו מאת מועצות הערים או מאת בעלי האחוזות, וטעמה ונימוקה של הממשלה עמה, שזכות־הבחירה של היהודים אינה חלה אלא על בית־הנבחרים החדש ולא על בתי־המעמדות הישנים. ככה גילו פנים בדינים שלא כהלכה ובלבד להוציא את היהודי מן הכלל. בשנת 1852 כשהוכנסה לבית־האדונים הצעה, להוסיף לסעיף י"ב הגבלה, שרק נוצרים רשאים להכנס לבתי־הנבחרים ולמשרות ממלכתיות, השיבה הממשלה שהצעה זו מוקדמת היא, אלא „שבדרך השלטון" אין יהודים מתקבלים ממילא למשרות ממלכתיות. המיניסטריום השחור של מאנטויפל יכול היה לתת תשובה זו בלב שלם: למה לו להכניס ראשו בשינויי קונסטיטוציה כשאפשר להתנהג באופן שתהא „הלכה ואין מורין כן"?

אבל המשמרים בפארלאמנט הפרוסי לא נחו ולא שקטו. וכשנתגברה בו המפלגה הקלריקאלית־יונקרית אחרי בחירות שנת 1856 העיז אחד ממנהיגיה, וואגנר, להציע שסעיף י"ב יבוטל לגמרי. לפי דעת המציעים אין סעיף זה הגון אלא למדינה בת בלי דת ולא למלכות נוצרית יראת־שמים כפרוסיא. יהודי־פרוסיא התמרמרו מאד על הצעה מחוצפת זו. ברור היה, שהריאקציה מבקשת לעקור את כל נצחונות שנת 1848 ואפילו את הנצחונות שעל־גבי הנייר בלבד. וקהלות ישראל התחילו שולחות אגרות־מחאה לבית־הנבחרים. הראשון שעורר תנועה זו היה לודווינ פיליפסון, עורך ה„אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס". במשך שבועים נכנסו אל בית־הנבחרים כשלש מאות אגרות מאת קהלות ישראל במחאה חריפה כנגד החתירה תחת יסוד הקונסטיטוציה, זהו שויון האזרחים. כמה רבנים ומורשי הקהלות באו לברלין בעצמם כדי להשפיע על נבחרי מקומותיהם. גם הרבה נוצרים נצטרפו למחאה זו. מחאות אלו צינגו קצת את התלהבותו של וואגנר והנוהים אחריו, והללו הודיעו בקומיסיה, שמכוונים הם להגביל את היהודים רק בזכויותיהם המדיניות ולא האזרחיות. ברוח זו ערכה הקומיסיה את הרצאתה לפני בית־הנבחרים. אבל בשעה שדנו בשאלה זו ברבים (מרץ 1856) הוברר, שגם ההרצאה „המתונה" של הקומיסיה אינה לפי רוח רוב

הבית. אפילו המשמרים חוו דעתם, שביטול הסעיף י״ב יכול לעורר תנועה מסוכנת בארץ, „כמו שיש לראות מאגרות היהודים". כנראה עשו האגרות את פעולתן וההצעה המחפירה נפסלה פה אחד חוץ משלשים הדעות של הימניים הקיצוניים. ואמנם החלטה זו נתקבלה לאחרי שהממשלה חזרה והודיעה על־ידי המיניסטר ווסטפאלן את הטעם החצוף, שהיא משתדלת בין כך ובין כך „שלא להשתמש בסעיף י״ב ביד רחבה לעלבון הממלכה הנוצרית" ושהמיניסטרים לא יקבלו גם להבא למשרות שופטים ופקידים „את שאינם נוצרים ובעלי כתות טועות".

ב ב א ו ו א ר י א נתבטלה החירות בפשטות יתרה. בשעה שבפרוסיא התחילה הריאקציה עדיין לא נעשה בבאוואריא השויון לחוק. המיניסטריום של ספורדן, שהיה אנוס על פי הדיבור של המלך, העמיד את שאלת היהודים לסדר היום בבית־הנבחרים (דצמבר 1849). אחרי וכוחים נלהבים החליט בית־הנבחרים להלכה להשוות את היהודים בזכויותיהם קימעא קימעא ולפי שעה לבקר את דין „המאטריקולים" שצמצם חירות התנועה. אבל גם החלטה צנועה זו עוררה דאגה בחוגי הקלריקאלים. הכומרים יצאו במחאות כנגד הסכנה שבשחרור היהודים. במשך זמן קצר נכנסו לבית העליון, שההחלטה נמסרה לו, כמה מאות של מחאות מאת שומרי המשטר הישן. בהשפעת דעת־הקהל החליט הבית העליון הקונסרוואטיבי שלא לתת שויון ליהודים (ט״ז פברואר 1850). „לא היהודים אלא הנוצרים לא נתבגרו עד כדי נתינת שויון גמור ליהודים" — הסביר ראש הקונסיסטוריה הפרוטסטאנטית העליונה שתמך בחבריו הקאתולים. גדולה היתה התמרמרות היהודים באותה שעה. ועד הקהלה ברגנסבורג פנה לכל קהלות ישראל בבאוואריא בקול קורא לצאת במחאה כנגד החלטה זו, „המחפירה גם לדורות החשוכים ביותר", וליסד בכל מקום ועדים למשלוח אגרות למלך ולבית־הנבחרים, שרק הוא ברובו מביע רצון העם הבאווארי (בנגוד לבית העליון). לא הרבה קהלות נענו לקול הקורא. קהלת מינכן הבירה העיזה להגיש למאכסימיליאן השני אגרת מזכירה „תקוות היהודים שנתחזקו בימי התעוררות הרוחות ובהבטחות המלך" ודורשת „שויון אזרחי ומדיני גמור" (דצמבר 1850); אבל טענות אלו כבר עברה שעתן, ולהמושלים היו למזכיר עון הבטחותיהם בשעת בהלה. ולא עברו ימים מועטים והממשלה והפאר־לאמנט עושה־רצונה „תקנו" מצב ישראל בבאוואריא (1851) באופן, שגם החוק המחפיר משנת 1813, שצמצם מספר אוכלוסי ישראל פן ירבו, נשאר בתקפו ועמו נשארו בתקפם גם כבלי „המאטריקולים" שהכבידו על התישבות היהודים בערים ובכפרים. כמה יהודים נואשו מחיים אזרחיים במולדתם ויצאו למדינות הים; שוב נתגברה

הנדידה לארצות־הברית של אמריקא, שנפסקה בימי תקוות „מרץ״. והנשארים מוכרחים היו להשלים עם הדבר, שמהפכת שנת 1848 נתנה להם זכות־בחירה מדינית אבל לא זכות נסיעה ממקום למקום. הקהלות המדוכדכות שינו את תכסיסן: שוב לא בקשו „שויון גמור״ אלא התחננו בהכנעה להסיר את „ההגבלות מצד הפוליציה״ — תקנות הישיבה המעליבות. קהלת פיורדא, שבשנת 1848 תעבה כל תקונים למחצה ודרשה שויון גמור, כתבה ביאנואר שנת 1859 באגרתה: „אין אנו יכולים להרהיב עוז בנפשנו ולצפות לשויון גמור, אבל רשאים אנו לקוות שבית־הנבחרים יעסוק בכניסתו הבאה לפחות בבטול התקנות הבזויות של המאטריקולים״. אבל גם תקוות צנועות אלו לא נתקיימו אלא לאחרי שחמת הריאקציה שככה קצת.

צורות השנאה לישראל משונות היו במדינות שונות שבגרמניא. בזאכסן לא העיזה הממשלה הרחוקה מליבראליות, שביטלה את כל מיני החירות, להשיב את היהודים לשעבודם שלפני מרץ, אבל סוחרי דרזדן ולייפציג דרשו באגרות־בקשותיהם, שיקצצו בזכויותיהם החדשות של היהודים, ואחרי ויכוחים נלהבים נכנע הלאנדטאג לדרישה זו (1852). לא כן היה במקלנבורג־שורין. כאן נתחלפו התפקידים לעומת התקופה הקודמת: הממשלה רדפה את היהודים והצבור הגין עליהם. ממשלת הדוכס הגדול, שהשמידה בחמה שפוכה כל פירות המהפכה, החזירה ליושנו את משטר־„החסות״ הקודם ונטלה מאת היהודים כמה זכויות־אדם. בתשיעי ליאנואר שנת 1855 הוציא המיניסטר לעניני הפנים במקלנבורג בילוב מכתב־חוזר, שבו נצטוו הנהגות־הערים שלא לתת ליהודים זכויות עירונים, כלומר חופש גמור לגור ולסחור את הארץ. בעזות־מצח הודיע המיניסטר, שאחרי ביטול החוקים היסודיים מימי תנועת השחרור היהודים חוזרים למצבם שלפני שנת 1848, כלומר אסור להם לרכוש קרקעות ולעסוק במשלח־יד כל שהוא בלי הרשאה מיוחדת מאת הממשלה. שלטון העיר גיסטרוב העיז למחות כנגד מודעה זו. בהרצאתו אל המיניסטר אומר המאגיסטראט, שאין זה מן היושר ליטול מבני־אדם את הזכויות שניתנו להם, שחילוף זה של נתינת זכויות ונטילתן פוגע בככוד מתן־החוקים ושהיהודים מועילים מאד למסחר: „היהודי מזרז את פעולת האזרחים הנוצרים וכל עיר המבקשת להגדיל מסחרה הפנימי זקוקה לפעולת היהודים״; ובכלל לא במכתב של מיניסטר אלא בדרך מתן־החוקים בלבד אפשר לבטל את השויון שניתן ליהודים בימי המהפכה. על הרצאה זו השיב המיניסטריום ברוח המכתב הנ״ל והנהגת־העיר שלחה למיניסטריום הרצאה שניה חריפה מן הראשונה (י״ד באפריל). בכתב מצויין זה הובעה מחאה עצומה כנגד כל שיטת שעבוד היהודים: „מושג השעבוד למלכות (קאמערקנעכטשאפט) נדף

לגנ׳רי מהכרת העם ולעולם לא ישוב לתחיה. . . אי אפשר להוריד את היהודים למדרגה שעמדו עליה לפני מאה שנה מאחר שתפסו בינתיים מקום הגון במוסדות הממלכתיים, במדע ובאמנות, ומתוכם קמו גדולים ששמותיהם נותנים כבוד למולדתם וזכרונם לא ימוש כל ימי קיום התרבות הנוכחית״. אבל גם הזכרה זו בדבר העם שמקרבו יצאו המנדלסונים והריסרים, היינה וברנה, לא נגע עד לב גבורי הריאקציה שהרגישו בנפשם קורבה יתרה לשעבוד הישן. מושלי מקלנבורג התאזרו עוז ועצרו בעד התרבות החדשה והאריכו את השעבוד של היהודים למורת רוחם של טובי הצבור הגרמני.

מגפת הריאקציה דבקה גם באותן המדינות הגרמניות שלפני תקופת מרץ היו שייכות לקבוצה הליבראלית (§ 9). בקורהסן, שהיהודים נשתוו שם בזכויותיהם עוד בשנת 1833, העמים הבונדסטאג הגרמני על המדינה „קונסטיטוציה עראית״ (1852) שעל־פיה תלויות היו הזכויות האזרחיות והמדיניות בשייכותו של הנתין לדת הנוצרית. המיניסטריום הריאקציוני של האסנפלוג, שהתחכם לשלוט בלי פארלאמנט, השתמש בקונסטיטוציה זו ונטל מאת היהודים את זכויותיהם. ואפילו בווירטמברג ובבאדן, שתנועת־השחרור של שנת 1848 הניעה בהן לקיצוניות יתרה, נטלה הריאקציה מאת היהודים כמה מזכויותיהם.

§ 34. רוחות חדשות, התאחדות גרמניא ונצחון השווין.

בסוף שנות החמשים נראה בחיים המדיניים של גרמניא שינוי לטובה. נתמעט כח הנגוד לריבולוציה והליבראליות נרפאה מן המכות שהוכתה. ממלחמת־השחרור האיטלקית של שנת 1859 נשבה רוח חדשה לאירופא. מורגש היה, שהעמים לא נוצחו עדיין ושהמושלים עתידים בקרוב לסלק את חוכותיהם משנת 1848. בפרוסיא התחילה התקופה החדשה במשבר שבבית־המלכות. מפני מחלת־הרוח של פרידריך־ווילהלם הרביעי נעשה אחיו ווילהלם הראשון מתחלה לרֶגֶנט (1858) ואחר־כך למלך (1861). ווילהלם, זה הסרדיוט על כסא המלכות, היה שונא לרעיונות הליבראליים אבל רחוק היה גם מן הרומאנטיקה הקלריקאלית של המלך הקודם. את הקונסטיטוציה לא היה מחבב אבל השלים עמה בדיעבד. חילוף המיניסטריום של מאנטויפל במיניסטריום יותר נוח לקונסטיטוציה ונצחון הליבראלים בבחירות לבית הנבחרים העידו על ירידת הריאקציה. בלאנדטאג החדש של שנת 1859 נמצאו שני צירים יהודים. בשינוי־דעות זה השתמשו העסקנים היהודים כדי לחדש את

מלחמת־הזכויות. שוב סידר לודוויג פיליפסון מערכה של פטיציות: בשנת 1859 הוגשו מאת קהלות־ישראל לבית־הנבחרים 226 אגרות תובעות הוצאת השויון לפעולות. אגרת אחת נתקבלה בשם יהודי גליל ווסטפאלן מאת רב הכולל אברהם זוטרא מעיר מינסטר ובה דרש שיספחו את היהודים למשרות ממלכתיות כמו שנאמר בקונסטיטוציה.

לאגרת זו מווסטפאלן הוקדשו שתי ישיבות סוערות בבית־הנבחרים הפרוסי (כ״ה וכ״ו באפריל 1860). הקומיסיה לפטיציות הציעה למסור את האגרת למיניסטריום „לתשומת־לב״. הליבראלים תמכו בהצעת הקומיסיה ודרשו מאת הממשלה נתינת־טעם על שאינה מקיימת סעיפי־השויון שבקונסטיטוציה. להגן על הדעות הישנות יצאו מיניסטר־המשפטים סימונס, שנשאר עוד מן המיניסטריום הקודם, ומיניסטר הדתות בֶּטמאן־הולווג. סימונס טען, שאין לספח יהודי לכהונת שופט מפני שלא יוכל להשביע נוצרי „בשם ישו״; משבעים־שמונים היהודים שבקשו משרות בית־דין הרשה לארבעה להיות לעורכי־דין ושבעה התנצרו, ונמצא שמספר „הקופצים״ הולך ומתמעט. על זה השיב למיניסטר ציר אחד בהתמרמרות, שאין זה מן הכבוד לא למדינה ולא לכנסיה שתהא איפה ואיפה למתנצרים ולממאנים. „עד כאן — אמר ציר אחר (פינקה) — חשבתי שאין הטבילה מכפרת אלא על חטא אדם הראשון ולא על חטא הלאומיות, והנה עינינו הרואות, שיהודי פרוסי שהתנצר נעשה מיד לפרוסי גמור. מכאן ראיה שלא הלאומיות עיקר״. מיניסטר הדתות הוכיח, שכל בתי־הספר, מן הנמוכים עד העליונים, יש להם בגרמניא אופי נוצרי ולפיכך אין בהם מקום למורים יהודים. אף על פי כן לא התנגדה הממשלה בכללה להצעת הקומיסיה — „לשים לב״ אל בקשת היהודים. כנגד ההצעה יצא המועט הריאקציוני שבבית־הנבחרים. הצורר בלאנקנבורג הוכיח מן התלמוד ומסידור התפלה, שהיהודים מתגעגעים לארץ ישראל, שונאים את הגויים ויש להם תפלה אחת „כל נדרי״ הפוטרת את היהודי מכל התחייבויותיו, ומכיון שהם לאומיות מיוחדת ושוטמת לנוצרים אינם יכולים להכנס לגוף האומה הגרמנית אלא על־ידי התנצרות. הציר היהודי פייט השיג על טענות אלו והרוב הליבראלי הסכים לו. נואמים אחדים מבין הרוב דיברו לטובת השויון דברים נמרצים. אחרי ויכוחים במשך יומים קיבל בית־הנבחרים, ברוב דעות של 169 כנגד 110, את הצעת הקומיסיה למסור את בקשת היהודים לממשלה לתשומת־לב.

כך נצח רעיון השויון נצחון מוסרי. למעשה לא הביא הנצחון אלא ע״י כך שהממשלה פסקה מלדרוש את סעיפי הקונסטיטוציה לרעת היהודים. הוקמה זכות היהודים להשתתף באספות־הגלילות ולהספח למשרות אחדות. מיניסטר

המשפטים בְּרנוֹט שבא במקום סימונס התחיל להרשות ליהודים לתפוס פקודות נמוכות בבתי־הדין והכנים ללאנדטאג הצעה לבטל את השבועה המיוחדת ליהודים, אבל ההצעה שנתקבלה בבית־הנבחרים נפסלה על־ידי חובבי ימי־הבינים שבבית העליון.

בינתיים נתגלע ריב בין המלך והליבראלים. לאחרי שראה המלך כי בית־הנבחרים הליבראלי מתנגד לתכניות הצבא שלו, העמיד את מנהיג מפלגת היונקרים ב י ס מ א ר ק בראש המיניסטרים (1862). במלחמתה כנגד הליבראליות, ביחוד כנגד „המפלגה הגרמנית המתקדמת" שזה עתה נוסדה (אחד ממנהיגיה היה היהודי יוהאן יעקובי, קיצוני מאז), פגעה הממשלה לרעה גם בשויון הישראלי. אין לדעת, במה היה נגמר מרד זה שמרד השלטון בחירות העם אילולא הוכרחה הממשלה להשלים עם העם ולהחניף לו. ממשמשת ובאה היתה מלחמת פרוסיא ואוסטריא, תולדת התחרות הממושכה של שתי המדינות האלה והמחלוקת הארוכה בדבר משפט־הבכורה בברית הגרמנית. סמוך למלחמה כלפי חוץ אנוסה היתה ממשלת ביסמארק להפסיק את המלחמה כלפי הליברליות ולכרות ברית־שלום עם העם. במלחמת אוסטריא ופרוסיא בשנת 1866 השתתפו אנשי־צבא מישראל בשתי המערכות; אחים נלחמו באחים לטובת שתי מדינות, שבכל אחת מהן שקדו על נטילת השויון מאת היהודים... אף על פי כן כשהמלחמה נגמרה בנצחון גמור של פרוסיא והתחילה התאחדותה של גרמניא הוברר, שהתאחדות זו תשפיע גם על גורל היהודים ותקרב שעת הוצאת השויון אל הפועל.

תולדה ראשונה של המלחמה היתה הוספת כמה גלילות על פרוסיא, שמתחלה היו מדינות לעצמן: האנובר, קורהֶסן, נאסוי, שלזויג־הולשטיין, עיר־החפשית פראנקפורט ע"נ מיין. בגלילות הנספחים הללו ישבו רבבות יהודים *) שנשתוו בזכויותיהם על־פי הקונסטיטוציות הקודמות (רק בפראנקפורט היה קיים עדיין, על־פי חוק שנת 1853, האיסור להבחר לסינאט ולאספות המעמדות). הקהלות החדשות והישנות פנו לממשלה ולבית־הנבחרים באגרת־בקשה משותפת, שכל החוקים הנושנים המתנגדים לשויון האזרחים יבוטלו. ועד שהוברו תוצאות פעולה זו שבגבולות פרוסיא, נפתח ליהודים כר יותר נרחב למלחמת־השויון בברית העמים הגרמנים.

בשנת 1866 נכרתה „הברית הגרמנית הצפונית" (נאָרדדויטשער בונד) ופרוסיא בראשה, ולברית זו נכנסו כל המדינות מצפון לנהר מיין. ב„רייכסטאג" המכונן שנפתח בשנת 1867 בברלין היה רוב־דעות ליבראלי, וארבעה צירים

*) מספר היהודים בגלילות החדשים הגיע עד ששים אלף, וביחד עם מספרם בפרוסיא הישנה (בשנת 1862—רנ"ג אלף) היה הסך הכולל לערך שלש מאות ועשרה אלפים.

יהודים היו בו, בתוכם העסקן המדיני בעל־הכשרון אדוארד לאסקר, חבר הלאנדטאג הפרוסי, שיצא ממפלגת המתקדמים ונתחבר לנאציונאל־ליבראלים שהלכו אחרי ביסמארק בענין התאחדות גרמניא. לפארלאמנט זה פנו בבקשת שויון ארבע מאות ושתים־עשרה קהלות ישראל שבמדינות הברית. בהתרגשות מיוחדת קראו לרייכסטאג „ממעמקי צרתם" יהודי הדוכסיות מקלנבורג־שוורין שהיו כפותים בכבלי השעבוד הישן. שאלתם ובקשתם היתה, „שהעיקר הקדוש של שויון אזרחי יתקיים סוף סוף, לכבוד ארץ המולדת, גם בנוגע לבני־מקלנבורג בעלי דת משה". לטובת הבקשה יצאו ברייכסטאג הצירים המתקדמים ממקלנבורג, וויגרס ופרוֹש, ודרשו במפגיע שהקונסטיטוציה של הברית תהא ערבה לשויון ממשי של יהודי כל המדינות שבברית. הרייכסטאג פסל דרישה זו מפני שאי־אפשר לו להכנים ראשו בענינים הפנימיים של המדינות הבודדות. גם לאסקר סייע להחלטה זו, כי אחדות־גרמניא מיסודו של ביסמארק יקרה לו מחירות היהודים, ומסר מודעה, שהיהודים בעצמם אינם נוטים לדרוש מאת הרייכסטאג חוק מיוחד המגין עליהם ובכל אופן אין הדבר כדאי לסור בשבילו מן העיקר הכללי שלא להתערב בעניני המדינות הבודדות. כך דיבר יהודי בתשובה על טענות מתקדמים נוצרים, ששעבוד היהודים במדינה גרמנית אחת פגם הוא לכל הברית הגרמנית! כמעשה לסתור לדבריו של לאסקר בדבר „נטית" היהודים הודיעו הקהלות המקלנבורגיות בבקשתן השניה (ספטמבר), שהן מצפות להגנת זכויותיהם דוקא מאת הפרלאמנט של המדינות המאוחדות. והרייכסטאג, ששאף לא רק להתאחדות מדינית אלא גם להתאחדות תרבותית של גרמניא, לא עמד על דעתו „שאסור להתערב". בשעה שדן בשאלת חירות־התנועה במדינות־הברית נתקבלה החלטה זו כחובת־הכל (נובמבר 1867): „לשום איש מנתיני הברית אין לאסור מטעמים דתיים את זכות הישיבה וההתאחזות, המסחר והמלאכה ורכישת קרקעות".

סעיף זה, שנכנס לתוך הקונסטיטוציה של הברית, חשוב היה ביחוד ליהודי שתי ארצות השעבוד — זאכסן ומקלנבורג. זאכסן שתפסה מקום חשוב בברית הגרמנית הצפונית קיבלה עליה את הדין ובשנת 1868 נתנה ליהודים חירות גמורה של תנועה, מסחר ומלאכה. סוחרי דרזדן ולייפציג מוכרחים היו מהיום לכבוש את כעסם ולראות בצדם את היהודי בן־החורין המתחרה עמהם, שקודם לכן קל היה לשים רסן בפיו בשם הפאטריוטיות. אבל מקלנבורג לא מהרה לוותר, הממשלה, שאנוסה היתה להכנע להחלטת הרייכסטאג בדבר חירות התנועה וקנין קרקעות, התחכמה להשאיר בתקפן את ההגבלות ליהודים בנוגע להשתתפות בועדים הפועלים של השלטון העצמי בערים ובכפרים. הציר וויגרס הזריז ערך בנידון זה שאלה ברייכסטאג בשנת 1868 ודרש, שגם במקלנבורג „תסייע הברית

הגרמנית הצפונית לביטול תקנות ימי־הבינים הסותרות לקונסטיטוציה של הברית", ואחר־כך הציע שהרייכסטאג יחליט החלטה כללית „לבטל כל ההגבלות התלויות בהבדל דת". בשעת הוכוחים בשאלה זו טען הציר המקלנבורגי הקונס־באטיבי הגראף באסוויץ ואמר: „כל מדינה רשאית להתפתח כדרך מדינה נוצרית, ואין שום ספק בדבר שגם היהודים לא היו נמנעים מליסד להם מדינה יהודית עם כל סגולותיה המיוחדות אילו היתה להם האפשרות לכך". לאסקר ששתק כל זמן הויכוחים ראה את עצמו מחוייב להשיב על טענה זו של הגראף בהערה, שכל המאשים את היהודים בהתבדלות מוציא לעז הוא. לתשובה באנאלית זו הקדים לאסקר הקדמה משונה: „בשעה שדנים בשאלות כאלו הנוגעות לי ולבני־אמונתי שמתי לי לחוק שלא לחוות דעתי, שמא יאמרו שלהגנת עצמי אני מדבר". ההכרה העצמית הישראלית ירדה מימי ריסר פלאים, עד שממלא־מקומו המדיני „שם לו לחוק" שלא לדבר בפארלאמנט לשאלת היהודים, שמא יחשדו בו שהוא נוגע בדבר, ולכן מסר דינם של ישראל לסניגורים נוצרים. כאילו יש כאן משפט לפושע וקרוביו פסולים לעדות! אלא שאירע נס והגרמני וויגרס מלא חובתו של היהודי לאסקר ביש־ות מאין כמוה וגם רוב הרייכסטאג ליבראלים היו. בסוף הכניסה של שנת 1868 קיבל הרייכסטאג הצעתו של וויגרס ובשנה שלאחריה נתאשרה על־ידי מועצת־הברית (בונדעס־ראט) והמלך.

בפקודת ג' ביולי שנת 1869, שנחתמה בידי המלך ווילהלם ונתקיימה בחתימתו של ביסמארק, נאמר: „מטעם הברית הגרמנית הצפונית, על־פי החלטת הבונדסראט והרייכסטאג, הרינו מצוים: כל הגבלות בזכויות אזרחיות ומדיניות מתוך הבדל דת, הקיימות עדיין, בטלות מהיום והלאה; ביחוד אינה תלויה בדת זכות ההשתתפות במועצות הנבחרים של הערים והגלילות וההתקבלות למשרות צבוריות".

כך חזר ונוסד בפארלאמנט של המדינות הגרמניות המאוחדות אותו החוק שמהפכת־מרץ הוציאה בחזקה מידי הצילה אותו מפי המושלים הגרמנים. אלא שלפנים התיר לעצמו כל מושל ומושל בימי הריאקציה לבטל את הקונסטיטוציה שנתן לעמו מאונס, ועכשיו נעשה הדבר קשה, כי השויון האזרחי והמדיני נתאשר בפומבי במועצת־הברית של העמים והמושלים ודבוק היה בתפקיד הראשי של התקופה, בהתאחדותה של גרמניא. ראשונה נכנעה לפקודת הברית מדינת פרוסיא שעמדה בראש כל הברית. עד כאן קיימה ממשלת פרוסיא למעשה רק את השויון האזרחי ולא את השויון המדיני. משנת 1869 ואילך שינתה את יחסה לקבלת יהודים למשרות ממלכתיות. מיניסטריום־המשפטים התיר ליהודים להיות לעורכי־דין בלי כל הגבלות, ולא עוד אלא שהתיר

ליהודי סגולה גם להיות לחברי בתי־דין. מיניסטריום ההשכלה הסכים רק לאחר שנים אחדות (משנת 1872 ואילך) לתת ליהודים משרות מורים בבתי־ספר בינונים וגבוהים. אבל עוד רחוקה היתה הדרך לשויון גמור. גם שאר מדינות־הברית קיבלו עליהן את הדין. ואפילו מקלנבורג העקשנית נכנעה והוכרחה, כזאכסן, לעבור משעבוד היהודים בנוסח ימי הבינים לשויון אזרחי מדיני גמור.

מחוץ להשפעת הברית הגרמנית הצפונית עמדו מדינות־הדרום — באוואריא, באדן, ווירטמברג — שלא נצטרפו לארצות הברית. אבל גם בהן נתחדשה תנועת השחרור והביאה עוד קודם כריתת הברית לידי הוצאת השויון לפועל כולו או מקצתו, בתוקף השאיפות הליבראליות של שנות הששים. בבאוואריא נתחדשה בשנת 1859, כשנמנה המיניסטריום הליבראלי של שנק, המלחמה על גזירת־פרעה, היא גזירת המאטריקולים. שוב המטירו הקהלות אגרות־בקשה על הממשלה ובית־הנבחרים — וסוף סוף השיגו את מבוקשן. בשני בתי הפארלאמנט נתקבלה פה אחד החלטה לבטל גזירת המאטריקולים ומלך באוואריא אישר את ההחלטה (י׳ נובמבר 1861). מתוך שמחה על הסרת כבלים, ששמו את רגלי היהודים בסד כימי שני דורות, שלחה קהלת פיורדא מלאכות למלך למסור לו אגרת תודה רבה — אותה קהלה עצמה, שדרשה בשנת 1848 לפתור שאלת היהודים „בשרטוט אחד של קולמוס“... הוצאת הזכויות המדיניות אל הפועל דחתה לימים טובים מאלה. הימים הללו הגיעו רק אחרי מלחמת צרפת ופרוסיא בשנת 1870, כשגרמניא הדרומית נתחברה לברית הקיסריות הגרמנית. בשנת 1872 נתפשטה גם על באוואריא פעולת חוק־הברית משנת 1869, ששכלל בשעתו את השויון של היהודים בגרמניא הצפונית.

והשויון בבאדן ובווירטמברג בא עוד קודם לכן. בבאדן נהנו היהודים משנת 1848 ואילך מכל הזכויות המדיניות, ודוקא בזכות התנועה והישיבה מוגבלים היו, ורק בשנת 1862 בטלו ההגבלות האחרונות. בה בשנה קיבלו יהודי באדן, שהיו להם מכבר כל הזכויות של „שטאאטסבירגער“. גם זכויות של „געמיינדעבירגער“. בווירטמברג התפתח השויון כן גם בדרך משונה כזו. בשנת 1861, אחרי שהפצירו קהלות־ישראל בממשלה, נתאשר השויון „האזרחי־מדיני“, אבל עדיין נשארו בתקפן כמה הגבלות פרטיות, ורק בשנת 1864 נתבטלו בהחלטת בתי־המחוקקים כמעט פה אחד. וכך נכנסו ווירטמברג ובאדן לתוך ברית־הקיסריות, אחרי מלחמת 1870, כשיהודיהן בני־חורין.

גרמניא שנתפרדה בשנת 1815 שעבדה את היהודים, וכשנתאחדה אחרי יובל שנים שחררה אותם. אבל גם היהודים מצדם סייעו לחירותה ולאחדותה של גרמניא. בדרך אל החירות והאחדות נשפך גם דם ישראל של גבורי שנת 1848 ובעלי־המלחמה של שנות 1866, 1870. בשדות־המלחמה של הפארלאמנטים נלחמו לחירותה של גרמניא הריסרים, הלאסקרים והבאמברגרים*). אחרי הנצחון על צרפת ויסוד גרמניא המאוחדת ופרוסיא בראשה הגיעה השעה שנדמה היה, כי השויון יצא לפעולות ולא יהיה רק חוק שעל גבי הנייר. בגרמניא החוגגת נתעלמה לשעה מן העין כל שאלת היהודים. וכשהתגלע „ריב התרבות" (קולטורקאמפף, 1872) בין ממשלת ביסמארק ובין הקאתוליות ראו היהודים בריב זה נקמת ההיסטוריה באותה הכנסיה, שדכאה לפנים את היהודים ועיכבה את ההתקדמות בכל מקום ומקום. ולא פללו בימים ההם, שבעוד שנים מועטות תערך בשם „התרבות הגרמנית" מלחמה על היהודים, שהרבו כל־כך להקריב לטובתה. בינתיים נכנסו היהודים לכל המעמדות של הצבור הגרמני ולכל מקצועות חיי־החברה. גם את עשירי היהודים אחז אותו בולמוס הקבלנות (גרינדערטום) והחרושת הגדולה, שאחז את כל גרמניא לאחר שקיבלה מצרפת את המיליארדים. בעתונות תפסו הסופרים היהודים מקום חשוב. ברייכסטאג היו לאסקר (מנהיג המפלגה הנאציונאל־ליבראלית) ובאמברגר חבירו משכמם ומעלה גבוהים משאר צירי הפארלאמנט ומלאו תפקיד חשוב בכל מעשיה הליבראליים של ממשלת ביסמארק בתחלת שנות השבעים.

אבל ימי־השלום והשלוה בין הצבור הגרמני והיהודי לא ארכו הרבה. מאמצע שנות השבעים ואילך התגברה בארץ רוח הקנאות הלאומיות והצבאיות, הממשלה פנתה פתאום לצד פוליטיקה קונסרבאטיבית, והנאציונאל־ליבראלים שבפארלאמנט נתקרבו לימין כל־כך, עד שלא היה בתוכם מקום ללאסקר

*) ריסר שהיה לוחם נלהב לאחדותה של גרמניא היה חבר למלאכות הפארלאמנט הפראנקפורטי, שהציעה עוד בשנת 1849 כתר קיסריות גרמנית לפ־ידריך ווילהלם הרביעי מלך פרוסיא, שהמלך סירב לקבלה. בראש מלאכות זו עמד יושב־הראש של הפארלאמנט אדוארד ס י מ ס ו ן, והוא יהודי מקניגסברג שהכניסוהו לנצרות מילדותו. ומידי סימסון זה, שישב אח"כ בראש הרייכסטאג של גרמניא הצפונית, קיבל ווילהלם הראשון בדצמבר שנת 1870 בוירסאל כתר הקיסריות. ריסר לא זכה לראות בחייו התאחדות גרמניא וגמר השויון: בשנת 1863 מת בהאמבורג, בתואר חבר לבית־דין העליון. מעסקני הפארלאמנט היהודים אחד הוא יוהאן יעקובי, מתקדם קיציני ואחר־כך סוציאליסט, שצפה מראש כי סופה של התאחדות גרמניא להביא לידי נצחון המיליטאריות, ונלחם בפוליטיקה של ביסמארק מתחלתה. כנגד זה תמך לודוויג באמברגר, לפנים ריפובליקאי, ביחד עם לאסקר את הפוליטיקה של ביסמארק ברייכסטאג של הברית הצפונית ואח"כ של הקיסריות ולא פירש ממנה אלא לאחרי שנתגלה טיבה הריאקציוני.

ולבאמבּרגר ובן־לילה נמצאו הללו באופוזיציה. בגרמניא התחילה מתפשטת מגפת האנטישמיות. ביסודה של תנועה זו מונחת היתה השנאה ליהודי „הנדחק" לתוך החברה הגרמנית ומשפיע על תרבותה. את המלחמה כנגד הגשמת השויון ותולדותיה ערכה כעת לא הממשלה אלא החברה, ביחוד המעמדות העליונים. קצרה מאד היתה שעת־המרגוע ליהודי גרמניא בין סוף מלחמת־השחרור והתחלת המלחמה באנטישמיות. ובסוף שנות השבעים כבר עומדים אנו על סף תקופה חדשה — תקופת הריאקציה השניה.

§ 35. המתקנים האחרונים; מחלוקת בקהלות.

חייהן הפנימיים של קהלות ישראל, שהיו מלאים ענין בימי מלחמת־התרבות עד שנת 1848, הועמו בתקופת האמאנסיפאציה השניה. מתנועת הריפורמאציה ניטל כח־נעוריה וירדה מטה. המהפכות של שנות 1848 — 1870 והשינויים העזים במצב האזרחי של היהודים הסיחו דעת הקהל מחילוקי־הדעות הפנימיים. וגם נתרופף הגורם העיקרי לתקונים בדת ששמשו ככלי־זין במלחמת השויון, מכיון שהשויון נתקבל להלכה בכל הקונסטיטוציות הגרמניות. עוקצה של המחלוקת הדתית ניטל לאחרי שהלכו לעולמם לוחמי המסורת מבני הדור הישן והמתקנים הוגי־הדעות, שעמדו על גבול שני עולמות תרבותיים — הישן והחדש. קם דור תלושים, שגם המסורת וגם התקונים זרו להם. אמנם נעצרה מגפת ההמרות אחרי שנת 1848 ולא סחפה בעיקרה אלא את המתאוים למשרה ממלכתית דוקא, אבל מכיון שהותרו נשואים אזרחיים נתרבו מאד נשואי תערובת בין יהודים ונוצרים, והוולדות מנשואים כאלו נטמעו כמעט תמיד בחברה הנוצרית. בכלל נהפכה ההתבוללות בתקופה זו מענין מושכל למעשים בכל יום, מטמיעת המשכילים לטמיעת אוכלוסין.

במקום הריפורמאציה התוריית של שנות השלשים והארבעים באה ריפורמאציה מוכנית. מתחלה היו הרבנים המכריעים בדבר התקונים, ונמצאו בתוכם בעלי השכלה מרובה — הגייגרים, ההולדהיימים ואחרים; עכשיו נעשו לפוסקים אחרונים בענין זה בעלי־הבתים, גבאי הקהלות, ועל־פי תקנות שנת 1847 היו הרבנים כפופים להם. רבים נמשכו אחרי הריפורמה הברלינית (§ 12) שנעשתה בידי בעלי בתים בשעה שהרבנים התפלפל עדיין, אם ריפורמה זו אסורה או מותרת. בין הגבאים נתחזקו ביותר

„המתקדמים" מן העשירים, שכל עיקר הריפורמה לא היתה להם אלא שאלת תקון חיצוני בבית־הכנסת. הדיוטות אלו לא השגיחו לא בדינים ואפילו לא בעיקרי־אמונה, שינו ככל העולה על רוחם גם בסדר התפלה והשמיטו כל דבר שיש בו זכר לאומה היה. וכך גבנו בכל מקום בתי־כנסיות „מתוקנים" על חרבות בתי־הכנסיות של החרדים. שרידי החרדים הוכרחו לעמוד על נפשם בפני הרוב השליט. נשתנו הזמנים! לפנים הוציאו עצמם המתקנים מכלל הקהלה, שרובה חרדים, והסתדרו לעדות מיוחדות נסבלות בקושי, ועכשיו הוציאו עצמם החרדים מן הכלל, כי לא יכלו להתפלל בבתי־הכנסיות הכלליים של המתקנים והוכרחו ליחד בתי כנסיות לעצמם.

בפראנקפורט יצאו מכלל הקהלה בשנת 1851 כל החרדים ועל סמך חוק חירות האגודות יסדו „חברה דתית" מיוחדת (איזראעליטישע רעליגיאָנסגעזעלשאפט), ובראשה עמד יוצר האורתודוכסיה החדשה שמשון רפאל הירש (§ 11). האור־תודוכסים יסדו להם „בית ספר ריאלי" משלהם כדי לחנך את בניהם ברוח המסורת, ומשנת 1854 התחילו להוציא ירחון גרמני „ישרון" להלחם ליהדות המסורתית כנגד המתקנים המהרסים והמחריבים. הירש פעל כאן פעולה רבה והפך את פראנקפורט למרכז האורתודוכסיה שבגרמניא. לקראת מבצר זה כוננו המתקנים את אילי הברזל שלהם: בשנת 1863 עבר אברהם גייגר מברסלוי לפראנקפורט ונלחם בדרשותיו כנגד השפעת מנהיג האורתודוכסיה, חברו מנוער. אבל לאחר שנים אחדות הוכרח להסוג אחור ממבצר המחרדים. בשנת 1869 נעשה גייגר למטיף בברלין, ששם דבקו רוב בני־הקהלה מימי הולדהיים (מת בשנת 1860) בריפורמאציה. ואף כאן יצא המועט האורתודוכסי ובנה בימה לעצמו, היא „עדת ישראל" ועזריאל הילדסהיימר בראשה. מנהיג זה של האורתודוכסיה המשכלת חרת על דגלו: „אמון גמור למסורת הדתית וסגול חיצוני של התרבות הגרמנית". וכשיסד גייגר בברלין בשנת 1872 „בית־מדרש עליון לחכמת ישראל" (האָכשולע פיר וויסענשאפט דעס יודענטומס) כדי לחנך רבנים חפשים בדעות, פתח הילדסהיימר כתרים בפני הפורענות סמינאריום לחנוך רבנים חרדים מטפוס חדש. בין שני בתי־המדרש המפלגתיים הללו עמד בית־המדרש בברסלוי שנוסד עוד קודם לכן (1854), ובראשו עמד החכם המפורסם זכריה פראנקל, אבי השיטה „החיובית־היסטורית", שהתנגדה לקיצוניות של המתקנים ושל החרדים כאחת.

מחלוקת זו אנו מוצאים גם בשאר קהלות גרמניא. הממשלות נסתלקו בימים ההם מהרגלן המגונה להכנים ראשן במחלוקת־הקהלה הפנימית. רק ממשלת מקלנבורג, שנלחמה בשוויון בשארית אונה, לא רצתה להפרד משיטת

האפיטרופסות. בשנות 1847—1851 היה רב הכולל במקלנבורג־שוורין דוד איינהורן, שבא על מקומו של הולדהיים והרחיק ללכת בדרך התקונים. לחרדת האורתודוכסים הוציא מסדר התפלה גם את הלשון העברית וכל תפלות הלאומיות והגאולה. ביחוד עורר חמת החרדים כשרשם ברשימות הנולדים ילד שלא נימול. לכל החולקים עליו (כנגדו יצא גם החכם הנוצרי פראנץ דֶליטש) השיב איינהורן בזעם, שחושב הוא לבוגד בישראל את כל המעמיד את מצות המילה כתנאי שזולתו אין הילד נמנה על עדת ישראל. אחרי מחלוקת ממושכה מוכרח היה המתקן הקיצוני לעזוב את כסא רבנותו ולעבור לאונגאריא ואח״כ לאמריקא. אבל בזה לא תמה המחלוקת.

האורתודוכסים בקשו לחסות במלחמתם בצל ממשלת מקלנבורג. הממשלה נעתרה להם והחליטה ל„השפיע" על המועצה העליונה (אבערראט) האבטונומית, שהיתה נבחרת מכל קהלות־ישראל שבדוכסיות והיא שבחרה ברב־הכולל. בשנת 1853 פרסם המיניסטריום פקודה תצופה זו: „המיניסטריום הגבוה אינו מוצא קורת־רוח במשטר הקיים בבית־הכנסת, ששיטת הרבנים הולדהיים ואיינהורן גרמה בו מחלוקת בין היהודים והכריחה הרבה מהם לצאת מכלל הקהלה. אין המיניסטריום יכול להרשות גם להבא התפתחות הריפורמאציה הראציונאליסטית ברוח הרבנים ההם. צריך שהיהודים יתקרבו ליהדות ההיסטורית וישתדלו להחיות את הדתיות האמתית ולחנך את בני־נעוריהם ברוח־הדת. לא יעשה כן בארצנו שיתחלקו היהודים לשתי כתות. צריך לבחור ברב הכולל שיעמוד על גבי קרקע היהדות ההיסטורית ויוכל לאחד את הכתות שנתפרדו". לתכלית זו מצוה המיניסטריום לקהלות, שיבחרו בבחירות הסמוכות למועצה העליונה נבחרים שיש לבטוח בהם כי יבחרו ברב הכולל אדוק, ואם לאו ידע המיניסטריום מה לעשות. הצבור הישראלי התמרמר על גסות זו של הממשלה המכניסה ראשה בחיי־הרוח של היהודים, בשעה שהיא משעבדת אותם גם אחרי שנת 1848. הנהגת קהלת שוורין הבירה אמרה למיניסטריום עם הספר, שהקמת השלום בקהלות אינה ענין אלא ליהודים ואין השלטונות הנוצרים יכולים להכריע, מה הם התקונים המתאימים „ליהדות ההיסטורית", וגם אין בחוקי האבטונומיה של הקהלות שום יסוד לאיומי המיניסטריום. בתשובה על מחאה מנומסת זו יצאה פקודה מטעם הדוכס פרידריך פראנץ — גזירת עריצות שפלה: אסור לקהלות לבחור מועצה עליונה ואסור למועצה לבחור רב הכולל. לחברי המועצה מינה הדוכס לפי שרירות לבו שלשה סוחרים ולרב הכולל את האורתודוכסי י. ב. ליפשיץ, שהתחיל עוקר מן השורש כל חידושי הולדהיים ואיינהורן. כמה שנים נמשך חילול זה של האבטונומיה, ורק אחרי שנתנה הממשלה בעל־כרחה שויון ליהודים (1869) הוקמה זכותם לבחור

את המועצה העליונה ואת הרב־הכולל מבלי שים לב לדעותיה של הממשלה בתורתהיהדות.

בסוף שנות הששים, כשנשתכלל מעשה השויון בגרמניא המאוחדת, קם הרעיון לעשות לאגודה אחת את כל המתקנים או „הליבראלים" של הקהלות השונות בגרמניא. בשנת 1868 נקראה על־פי הצעת לודווינג פיליפסון כנסית רבנים בקאסל. הכנסיה צריכה היתה לתקן סדר־תפלה שוה בכל בתי־הכנסיות המתוקנים ולקבוע יחס מסויים אל דיני התלמוד. אבל עם פתיחת הוכוחים נתברר שאין אחדות בין הרבנים (גם גייגר היה בתוכם). הכנסיה החליטה לקרוא לשנה הבאה „סינודה" של רבנים ועוסקים בצרכי צבור וקותה שהשתתפות בעלי־הבתים תמתיק את החריפות היתרה שבויכוחי הרבנים ותעביר את השאלות לעולם העשיה. לכנסיה זו הוזמנו גם עסקנים מארצות אחרות כדי שיהא לכנסיה זו יפוי־כח של כלל ישראל.

בכ"ט ביוני שנת 1869 נתכנסה בלייפציג הסינודה של המתקנים. השתתפו בה יותר משמונים צירים, בתוכם גדולי חוץ לארץ: יוסף ורטהיימר מווינא, ליאופולד לף (Löw) מאונגאריא, רב־הכולל אסטרוק מבלגיא. בראש האספה ישב מי שאינו רב — הפרופיסור לפילוסופיה באוניברסיטה הברלינית מוריץ לאצארוס, סגנים לו היו ורטהיימר וגייגר. ראשונה עמדה על סדר היום הצעתו של פיליפסון בדבר „התאמת היהדות לעיקרי התרבות של ההוה". עיקר תוכן ההצעה היה, שבימינו אלה כשהשנאה הדתית והלאומית בין העמים הולכת וכלה, יכולה היהדות להסיר מעליה את הסייגים ההיסטוריים שלא באו בשעתם אלא לשם התבדלות ולהתגלות לפני העולם הנאור בתורת דת הקוראת לאחוה ולהשתלמות דתית ומוסרית ברוח הנביאים. גילוי־הדעת של פיליפסון, שנקבעו בו ראשי־פרקים של תקונים בדת, נתקבל פה אחד. אחר כך נתקבלו כמה החלטות בשאלות פרטיות; בסדר־התפלה נפנתה קרן־זוית ללשון העברית (בקריאת התורה ובתפלות אחדות) בצד לשון־המדינה השלטת בתפלה; את תפלות הלאומיות והגאולה הוחלט להשמיט או להפוך אותן לתפלות של תעודה דתית, היא הפצת תורת אחדות־האל בעמים. הויכוחים בשאר השאלות (חובת־מילה לרשימת הנולדים בכלל בני הקהלה, ביטול חומרות אחדות בהלכות שבת ומאכלות אסורות, תקון הלכות אישות) לא הביאו לידי החלטות מסויימות, והמשא ומתן נדחה לכנסיה הבאה, שנקבעה לשנת 1870.

מלחמת צרפת ופרוסיא עיכבה כניסת הסינודה למועד הקבוע, ורק בחודש יולי שנת 1871 נתכנסה באויגסבורג בהשתתפות מספר פחות של חברים (נ"ב במספר). הפאטריוטיות ששררה בעת ההיא בגרמניא נתגלתה בנאום־הפתיחה של יושב־הראש

לאצארוס, שהביע רגשות־שמחתם של היהודים ליצירתה של הקיסריות הגרמנית. אחרי שדנו בשאלות שהתחילו בהן בכנסיה הקודמת, קיבלה הכנסיה כמה החלטות ליבראליות בהלכות אישות (נשואים אזרחיים חובה הם, מנהג חליצה בטל), במצות־מילה (הכנסיה מכירה בחשיבותה של מצוה זו, אבל אף תינוק שלא נימול בכלל ישראל הוא) ובהלכות שבת ויום טוב (מותר לנסוע בשבתות וימים טובים לבית־הכנסת ולשם תענוג). תקונים אלה שרובם מתונים דים היו לעור כל חמתם של האורתודוכסים. מתונה היתה גם מסירת־המודעה של הסינודה האויגסבורגית, שהובעו בה בדרך כלל ובזהירות יתרה הדעות שבהצעת פיליפסון הנ"ל: היהדות היא פרי התפתחות היסטורית ולפיכך ניתנת היא להשתלמות גם להבא; עתידה היא להסתגל לתרבות הזמן בלי לפגום בעצמותה, כי תכלית ההתקדמות בהוה הוא הוא היעוד של היהדות — השתלמות מוסרית ותקון העולם. חותם של בטחון טבוע על מסירת־מודעה זו, והדבר מובן מכיון שכל גרמניא שרויה היתה בחדוה ויש שסיסמאות השויון והאחוה לא היו רק דרשות נאות בלבד אלא נתגשמו בחיים*). מנהיגי המתקנים לא צפו מראש, ששנאת ישראל תשוב ותתחדש. כמו כן לא הרגישו בדבר, שאם יתבוללו היהודים בעמים הסובבים אותם, כרצון המתקנים, לא יספיקו האידיאלים האנושיים הכלליים לשמור על קיום היהודים אפילו בתורת „חטיבה דתית", נושאת התעודה הנעלה. את התנונות היהדות מבפנים, תולדת ההתבוללות, לא רצו לראות. והחיים עשו את מעשה הריסתם מבלי להשגיח בתקנות הסנהדרין. הסינודה באויגסבורג היתה אחרונה לכנסיות המתקנים — הנסיון האחרון לאחוד הכחות המתקדמים שבין יהודי גרמניא, שתעו איש לעברו ועל־פי רוב נתרחקו מהלאה לגבול הענינים הרוחניים של ישראל. המציאות שסירסה את היהדות הגרמנית הזקה היתה מן הכנסיות שבקשו לתקן את הדת בלי לאומיות.

וגם האורתודוכסיה החדשה לא יכלה לעשות חיל בשאיפתה ליצור טפוס של „גרמני בן דת משה", לשמור על כל תרי"ג מצוות בלי הרוח הלאומי שבהן. האורתודוכסים בקשו להציל את נפשם והשתדלו להבדל מן „העדה הרעה" של המתקנים ולהתיחד לחברות דתיות מיוחדות. באמצע שנות השבעים הצליחו

---

*) מעשה זה מציין את רוח הימים ההם. כשיצא בפרוסיא חוק חירות־הדת נתגיירו כמה נשים נוצריות שנישאו ליהודים. המועצה העליונה של הכנסיה בפרוסיא (אבערקירכענראט) נבהלה וצותה לכל הכומרים הפרוטסטאנטים שיפרסמו בבתי־התפלה מקרים „מעציבים" אלו של מעבר „מאור לחושך" ויתפללו תפלת מיוחדת „שירחם אלהים על התועים ויבינם את טעותם". על־פי הצעת גייגר פרסמה קהלת ברלין מחאה כנגד דברי־איבה אלו מצד הכהונה הנוצרית, ובתשובה על זה קיבלה כמה מכתבי־השתתפות מאת טובי הצבור הגרמני ובתוכם גם מכהנים שהתנגדו לחוסר־טבלנותם של רועי־הכנסיה הרשמיים (שנת 1871).

בפרוסיא לקיים אבטונומיה זו על סמך דינא דמלכותא. באביב שנת 1873, בעצם „הקולטורקאמפף", דן הלאנדטאג הפרוסי בהצעת־חוק להתיר לכל אדם לצאת מכנסיה או קהלה דתית אחת ולא להכנס לאחרת. כוונת החוק (אויסטריטסגעזעץ) היתה, שהיוצא פסק להיות פרוטסטאנט, קאתולי או יהודי ונעשה „בן בלי דת" (קאנפעסיאנסלאז). נוסח כזה של החוק עורר דאגה בלב האורתוכסים, שבקשו לצאת מתוך הקהלות הדתיות לא מפני חופש־הדעות אלא להפך — כדי להלחם בחופש־הדעות וליצור קהלות של חרדים לעצמן. על־פי דרישת האורת־דוכסים הכנים לאסקר תקון להצעת־החוק, האומר: „ליהודים מותר לצאת מטעמים דתיים מקהלתם הדתית ואין יציאה זו נחשבת ליציאה מן היהדות". הערה מיוחדת זו עוררה מחאה מצד המתקנים: התחילו לקבול על התפרדות ישראל לכתות ועל ההפסד שיגרום החוק לקהלות הקטנות, כי כשתצא מהן קבוצת חברים משלמי־מס לא תהא להן היכולת להחזיק את המוסדות הדתיים. אבל כל המחאות הללו לא הועילו. הצעתו של לאסקר נתקבלה, ומתנגדיה תקנו אחר־כך רק תשלומים מרובים ליוצאי הקהלה, כדי להכביד את היציאה. חוק־היציאה נתפרסם בצורתו הגמורה רק בשנת 1876. במלחמה הכבדה מסביב לחוק זה לא הרגישו שני הצדדים שפתרון השאלה תלוי בעיקר הלאומי שהובא על ידם לקבר־ישראל. המחלוקת בדבר היציאה מן הקהלה הדתית המקומית בלי הסתלקות מן היהדות יכולה היתה להפתר על־פי השיטה של קהלה לאומית: יהודי חפשי בדעות יכול שלא להיות חבר לחברת בית־הכנסת ועדיין הוא חבר הקהלה הלאומית ומודה ביעודים הדתיים והמוסריים הנשגבים של היהדות. אבל עד לידי השקפה רחבה כזאת לא הגיעו כופרי היהדות הלאומית.

המחלוקת הדתית שקטה קימעא קימעא, ובמקומה בא הפירוד הרשמי של הקהלות לעדת אורתודוכסים ועדת ליבראלים. הכנוי „ליבראלים" בא במקום הכנוי „מתקנים", מפני שבמשך הזמן לא ניכרו עקבות ה„תקון" שנעשה למנהג הנהוג. בכנוי „אורתודוכסים" נתכוונו לאורתודוכסיה החדשה, כי בגרמניא נעלמו זה כבר החרדים יראי־שמים, שמאסו ב„דרך הגויים" — בלשון הגרמנית, בבית־הספר הכללי, במלבושי איירופא. האורתודוכסיה החדשה סגלה לעצמה לא רק את הציוויליזאציה החיצונית: גם בחייה הפנימיים הושפעה הרבה מן הסביבה המטמעת — ודוקא משום כך התרפקה על המנהגים והמצוות, שהיו לה לעוגן יחיד של הצלה בדור־כליה זה.

בשעה זו של פירוד והתנונות ניכרה בכל זאת שאיפה להתחברות הקהלות לשם עזרה וצדקה. כשם שהתאחדו המדינות השונות שבגרמניא כך התאחדו גם יהודי המדינות הללו. בשנת 1869, בשעת ישיבות הסנהדרין שבלייפציג, נוסדה

„ברית קהלות ישראל בגרמניא" (דייטש איזראעליטישער געמיינדעבונד). הקהלות שבמדינות שונות בברית הגרמנית (בשנת 1872 היה מספרן קי"נ ואחר־כך גדל הרבה) התאחדו לשם שירות־גומלין והספקת ידיעות בעניני הנהגה, צדקה, חנוך, הכשרת רבנים ומטיפים וכן גם לשם עבודה משותפת לטובת המצב המדיני והאזרחי של היהודים. כל השאלות הדתיות שנחלקו בהן יצאו מכלל התכנית, באופן שלאגודה יכלו להכנס גם קהלות המתקנים וגם קהלות החרדים. אגודה ז, שהתחילה את עבודתה המסודרת בשנת 1872 הלכה והסתעפה ולאחר זמן אגדה כמה מאות קהלות בגרמניא. בכנסיות האגודה דנו חוץ משאלות־הקהלות גם בשאלות מדיניות. לשכת האגודה נמצאה מתחלה בלייפציג ומשנת 1882 ואילך— בברלין.

§ 36. חקר דברי־ימינו והרעיון הלאומי (גְרֶץ והֶס).

תחית הספרות הישראלית בגרמניא, שעלתה כפורחת ברבע השני של המאה הי"ט, הביאה פירות גם ברבע השלישי. הפעם היו הפירות מעטים אבל יותר מבוכרים, כי כבר נעבד הקרקע. במרכז הפעולה הרוחנית נמצאה כמקודם ח ק י ר ת ד ב ר י ־ ה י מ י ם, שממנה לקוח רוב החומר לבנין כל מיני תורות ושיטות. אבי חכמת ישראל, יו"ט ליפמאן צונץ, המשיך עדיין את עבודתו בהתמדה. בתקופת השחרור, לקול המון המהפכות המדיניות, כתב את ספרו המשולש על הפיוטים (§ 18) ועשה סדר לפורעניות של ישראל בימי הבינים כחזיון היסטורי שתם ונשלם ואין סופו לחזור. גם גייגר, לוחם הריפורמאציה, התעמק בחכמת ישראל לאחר שתנועת־התקונים הלכה הלוך וחסור. בשנת 1857 הוציא את הגדול שבחיבוריו: „גוף המקרא ותרגומיו" (אורשריפט וכו'), שבו הוא מוכיח את השייכות שבין חתימת המקרא למחלוקת הצדוקים והפרושים בימי היונים והרומיים וזורע אור על התקופה המחברת את התורה שבכתב לתורה שבעל פה. תקופות אחדות של דברי הימים המאוחרים מוארות על־ידו בכמה מאמרים — על ר' יהודה הלוי, הקמחים, אריה ממודינא, יצחק הטרוקי — שנתפרסמו במאספים עתיים עבריים („כרם חמד" „אוצר נחמד" „והחלוץ" שיצאו בגאליציא) ובמאספו הגרמני „יודישע צייטשריפט פיר וויסענשאפט דעס יודענטומס". את השקפותיו ההיסטוריות הכלליות הרצה גייגר בשעוריו ובדרשותיו שקרא ברבים בשנות הששים ונאספו בספר „היהדות ודברי ימיה" (דאס יודענטום אונד זיינע געשיכטע, 1871). חיבור זה נתכוון כלפי קהל־שומעים של רב מתקן ואין בו פילוסופיה של דברי־ימי־ישראל, אלא שיטה דתית של השתלשלות היהדות, שבה כלולה לדעת המחבר כל ההיסטוריה הישראלית.

עיקר שיטה זו הוא, שבראשית היה הרעיון הנעלה של אחדות האל, שהשגחה יצרה לו נושא חי — את עם ישראל. ומכיון שעם זה נוצר רק בכדי להוציא אל הפועל תעודה רוחנית מסויימה לא יכול להחזיק מעמד במסגרת המצומצמת של המדינה והלאומיות: הרוח פרק ממסגרותיו ויצא לחוץ. הנצרות נסתה לסגל לעצמה תעודת היהדות, אבל הגשימה אותה בצורה בלתי־משוכללה והביאה לעולם עיקרי השילוש, האדם־האל, וכפרת חטא אדם הראשון. לפיכך תעודת היהדות היא לנטוע בעולם אחדות־אל מוחלטת, שיכולה לדור בכפיפה אחת עם דרישות השכל ומוסר החיים. וצדקה עשה הקב״ה לישראל שפיזרם לבין האומות. יהדות לאומית שוכנת לבדד לא היתה יכולה למלאות תפקיד כזה, ודוקא בפיזורה, כשהיא נכנסת לגוף אומות אחרות „כחטיבות דתיות" מיוחדות, ממלאת היא את תפקידה ועתידה למלאותו להבא. ומכאן יוצא שהדבר היחיד המחבר את היהודים בתפוצותיהם היא הדת, כמובן דת מתוקנת, מופשטת מכל היסודות הלאומיים.

כזו היתה הדעה השלטת בדור ההוא, שהפכה את הקערה על פיה ונטלה מהשתלשלות היהדות את בסיסה הלאומי. אמנם לא כל חוקרי העבר כפופים היו לדעה נפסדה זו. מי שלא הוכה בסנורים על־ידי מחלוקת־המפלגות בדק ומצא נתיבות אחרות בחקר דברי ימינו. בעל השיטה „החיובית־היסטורית", זכריה פראנקל, גילה בחיבוריו העבריים „דרכי המשנה" (1859) ו„מבוא הירושלמי" (1870) דרך התפתחותה של התורה שבעל פה מבלי למוד אותה במדת הזמן החדש. הירחון המדעי בלשון גרמנית שהתחיל להוציא בשנת 1851 („מאנאטסשריפט פיר געשיכטע אונד וויסענשאפט דעס יודענטומס") הכניס רוח־חיים בחקירת דברי־ימינו, שלא היתה כאן מושפעה משיטות דתיות. פראנקל עמד בראש „הסמינאריון התיאולוגי הישראלי" בברסלוי (משנת 1854 ואילך) ותמיד דאג שבית המדרש יגדל חוקרים ולא רבנים בלבד. בסביבה מדעית זו נתבכר הכשרון העצום של הגדול בסופרי דברי־הימים לישראל — צבי היינריך גְרֶץ (1817—1894).

גרץ נולד בפולין של פרוסיא ונתחנך מילדותו על ברכי המסורת, ורק לאחר זמן הקנה לעצמו חכמת איירופא. מתחלה נוטה היה אחרי האורתודוכסיה החדשה מיסודו של שמשון־רפאל הירש רבו, אבל מוחו החריף והקשוב הרחיק אותו מדרך המשמרים, הרואים ביהדות כמין גוף חנוט שאין לנו אלא להלבישו מטוה חדש של סמלים. כשהתעמק גרץ בחקר דברי ימינו הרגיש בדפיקת לב העם מתחת לכל הלבושים הדתיים. ועל מחשבתו עלתה לעשות מעשה רב: לתאר חיי העם הישראלי לדורותיו על יסוד המקורות הבדוקים לאור הבקורת. חקירות תקופות

בודדות כבר נמצאו, והן שהקילו את עבודתו של גרץ, אבל בכדי לבנות בנין שלם של דברי ימי ישראל נצרך היה ארדיכל גאוני. וגרץ היה ארדיכל כזה. את חיבורו התחיל מתקופת התלמוד (זה החלק הרביעי של ספרו „געשיכטע דער יודען", שנתפרסם בשנת 1853), ומיד נראה מה בינו לבין יוסט שקדם לו. במקום צללים תיאולוגיים חורים עוברים לפני הקורא כמו חיים יוצרי התלמוד, והם מתהלכים לפנינו לאור מאורעות היסטוריים — תמורות ומהפכות בחיי האומה. ביתר שאת נתגלה כשרונו של גרץ בכרך „דברי ימי ישראל" שאחרי זה המוקדש לתקופת החשמונאים ושלטון רומי ביהודה (1856). מלחמתה של האומה בשארית כחה להירותה, תחרות התרבות היונית־רומית והתרבות הישראלית מחוץ לארץ־ישראל, מחלוקת המפלגות בפנים, ולבסוף המלחמות האחרונות של מלכות יהודה — כל אלה מתוארים מעשה אמן ומוארים בבקורת דקה וחריפה. בעת ההיא הרביץ גרץ את תורתו בכתב ובפה — משנת 1854 ועד יום מותו קרא שיעורים בסמינאריון שבברסלוי. עם כל כרך וכרך של ספרו „דברי ימי ישראל" הלכה ובגרה השקפתו ההיסטורית. בכרך החמישי, העוסק לפי שיטתו ב„תקופת הגאונים", נזרקה מפיו הגדרה זו של דברי ימינו, הקרובה מאד להשקפה הלאומית החדשה: „דברי ימי התקופה שאחרי התלמוד עדיין ל א ו מ י י ם הם ואין הם תולדות דת או כנסיה בלבד, שהרי נושאם אינה השתלשלות תורה מסויימה בלבד אלא גם התפתחות עם (פאָלקסשטאם), החי בלי קרקע ובלי הסתדרות מדינית מיוחדת ומחליף את היסודות הממשיים הללו בכחות רוחניים". ברעיון זה היתה כפירה בעיקר השקפת הדור, שלא הכיר בלאומיות ישראלית בגולה, אלא שגרץ לא הלך לשיטתו זו עד גמירא. לפעמים קרובות הולך ונמחק בהרצאתו התחום בין חזיונות צבוריים וספרותיים, דברי ימי העם נעשים סניף לתולדות הספר. „תורה ויסורים" הם בעיני גרץ כל תוכן חיי הגולה. במוחו של גרץ לא נתבכרה עדיין ההשקפה החברתית הרחבה על דברי ימי ישראל, אבל קרוב היה לדרך־אמת זו של הבנה מדעית. הדבר נראה ביחוד מהרצאתו על התקופה החדשה — ממנדלסון עד שנת 1848 (כרך י"א, שיצא לאור בשנת 1870). הערכת המאורעות רחוקה כאן מאובייקטיביות היסטורית, אבל דוקא משום כך דעותיו הכלליות של המחבר בולטות ביותר. דברים קשים מטיח הוא כלפי אותה שיטה, שתחלתה בטרקלין הברליני של הנרייטה הֶרץ וסופה־בתקוני הדת. קובל הוא על בגידת המשכילים ואינו מבחין בין שמד לריפורמאציה קיצונית, שהיה בה סוף־סוף משום נסיון להציל את היהדות מהתנוונות. לא עלבון המסורת הוא תובע, שהרי הפשי בדעות היה, אלא קובל הוא על ההתרחקות מעמנו והדביקות בעם אחר. גרץ לא השתמש עדיין במושגים „התבוללות" ו„יהדות לאומית" ולא בירר את הנגוד

העמוק שבין שני המושגים הללו, אבל נגוד זה נשתקף מתוך הארת דברי־הימים שלו*).

מה שתסס במוחו של חוקר העבר כמסקנא היסטורית הובע בדברים נמרצים, ואם קיצוניים, מפי סופר אחד שיצא כנגד כל העיקרים המקובלים בדורו. משה הס (1812—1875) נתרחק מנעוריו מיעודי היהדות, שנתחנך ברוחם בבית אביו, ועבר כל מדורי המחשבה האירופית. חליפות הלך אחרי שפינוזא, הגל, נתה, אחרי האנארכיזמוס, הקומוניזמוס, הסוציאליזמוס (בחיבוריו הראשונים: „ההיסטורית הקדושה של האנושיות", „השלטון המשולש באירופא", 1837—41). בשנות הארבעים השתתף השתתפות אקטיבית בספרות הריבולוציונית ומצוי היה במחיצתם של מארקס ואנגלס (כאן ניתן לו שם־לואי: „קאמוניסטען־רבי"), והיה רוח־החיה בקהל הגולים המדיניים שהלכו לפאריז אחרי מהפכת 1848 — ובכלל היה נתון לרעיונות אינטרנאציונאליים. ופתאום בא משבר בנפשו. מתחת לקרום האינטרנאציונאליות נתגלו רגשות לאומיים טמונים. עלילת־דמשק בשנת 1840 הכאיבה לב הס וגילתה לו עומק המשטמה לישראל בחברה התרבותית. ואעפ"י שהסתיר את צערו מעיני חבריו ויצא למלחמה על „התרבות הבורגנית", לא נרפאה מכתו בכל ימי עבודתו במערכות הפרולטריאט האירופי. רק מלחמת־השחרור הלאומית של איטליא (שנות 1859־61) הראתה למאדזיני היהודי דרך הישועה: ישראל עם הוא, ועליו להלחם לחירותו ככל הלאומים המדוכאים. הס התעמק בדברי ימי ישראל. ספרו של גרץ, שכרכיו הראשונים כבר יצאו בעת ההיא, עשה עליו רושם כביר: עכשיו עמד על השקר שברעיון השליט, שגזר כליה על היהדות הלאומית. בשנת 1862 פרסם הס את ספרו „רומי וירושלים"**), ובו הוא מבשר בחדוה שהוא חוזר אל העם „אחרי עשרים שנות התנכרות". בדברים ברורים מביע הוא עיקרי אמונתו: „היהדות היא קודם כל — אומה, שדברי ימיה מהלכים בצד דברי־ימי האנושיות במערכות הדורות; אומה זו שימשה לפנים כלי־שרת רוחני להתחדשות העולם החברתי, וכעת, כשתחית עמי־התרבות בכל העולם הולכת ומגיעה למרום שלימותה, יכולה אומה זו לחוג גם חג תחיתה. כל זמן שהיהודי החדש יכפור בלאומיותו ולא יגמור בלבו להכיר את שייכותו לעם העלוב הנרדף והמבוזה, מצבו המזוייף יורע מיום ליום. התחפשו באלף מסוים, החליפו את שמותיכם, התהלכו בעילום שמכם כדי שלא יכירו בכם שיהודים אתם, — אבל כל עלבון השם היהודי יכאיבכם יותר משיכאיב את הישר באדם

*) ספר „דברי ימי ישראל" של גרץ נתרגם לעברית בהשמטות ובמלואים ע"י ש. פ. רבינוביץ (שפ"ר),ווארשא, תרנ"א — תרס"א.

**) קיצור הספר נתרגם לעברית ע"י ש. צמח, ווארשא, תרס"א.

המודה בשייכותו למשפחתו ומגין על כבודה". הס פונה כלפי רוב בנין של ישראל, כלפי אוכלוסי רוסיא ופולין, שעדיין שמורים בלבם געגועים לתחית לאומית והם שופכים שיחם בתפלותיהם העתיקות שלא חלו בהן „תקונים"; בהם חזקה עדיין השאיפה „לחירות ממשית — זו התפתחות אבטונומית"; בתוכם כבר התחילה התחיה הספרותית של לשון המקרא. למה לא ישובו אוכלוסין אלו לחיים לאומיים חפשיים על אדמת הקודש? בפוליטיקה העולמית תופסת השאלה המזרחית מקום חשוב; צרפת הבונה תעלת־סואץ מכריעה בשאלה זו, והרי יכולה היא לסייע לישוב ארץ־ישראל על־ידי אוכלוסין יהודיים. צריך להשתמש בשעת הכושר המדינית, לעשות תעמולה רבה גם בחוגים הדיפלומאטיים וגם בצבור הישראלי, למשוך אל הענין את אילי הכסף מישראל — כל אלה הרוטשילדים והמונטיפיורים — ולבוא לעזרת „חברת ישוב ארץ ישראל", שהוצעה בימים ההם על־ידי הרב הידוע צבי קאלישר מטורן (מחבר הספר „דרישת ציון", 1862).

כך נולד רעיון ישוב ארץ ישראל בעת ובעונה אחת במוחו של סוציאליסט־מורד ובמוחו של רב חרד. האחד חלם חלום תקומת האומה המדינית, והשני — חלום בנין בית המקדש. אבל לא בהתחדשות זו של הרעיון המשיחי העתיק מקוריותו של הספר „רומי וירושלים", אלא בגערתו שגער בכל הגרמנים המזויפים בני דת משה, שהוציאו משפט מות על אומה חיה ומסוגלה לתחיה. גערה זו הגיעה לאזני הנוגעים בדבר. ממחנה המתבוללים המטירו המון חצים ואבני בליסטראות לצד הכופר בעיקר ביטול־היש הלאומי. גייגר הודיע במאמרו „רומאנטיקה ישנה וריאקציה חדשה", שאינו מבין כיצד אפשר לבקש שויון אזרחי ליהודים בגולה ולהטיף להתבדלות לאומית של אותם היהורים; הרי הויתור על ההתבדלות הוא השכר חלף השויון ועלינו לעמוד בדיבורנו. בהתלהבות של פולמוס גייגר מציין את הס כאדם רחוק מן היהדות, „שירד מנכסיו הרוחניים בסוציאליות ושאר שגעונות והתחיל עוסק בלאומיות על מנת להחיות את השאלה היהודית הלאומית בצד שאלת תקומת הלאומיות הטשכית, המונטנגרית וכיוצא בהן"*). על דברים מעליבים אלו השיב הס אף הוא דברים קשים במגלה עפה, כי בגרמניא לא נמצא אף עתון אחד, שהסכים לפרסם תשובתו של יהודי לאומי.

גרץ והס, ששחו כנגד הזרם, לא היו לרצון לפני העומדים בראש היהדות

*) השערתו של גייגר, שהס „ירד מנכסיו" הסוציאליסטיים לא היתה נכונה. הס פירש מן הדוגמאטיות הנוקשה של מארכס והאינטרנאציונאליות שלו, אבל בעצם השנים ההן (1862—63) השתתף הרבה בסידור אגודות־הפועלים מיסודו של לאסאל, ונתקרב למנהיג יהודי זה של הדימוקראטיה הגרמנית. בשנותיו האחרונות ישב הס בפאריז והקדיש זמנו חציו לשאלות היהדות וחציו לפובליציסטיקה כללית, ובכמה מאמרים בירר את השקפתו על העבר והחוה בישראל.

הגרמנית: על הראשון עברו בשתיקה, על השני לגלגו. משך־הזמן הקצר של הגשמת השויון בשנות השבעים לא היה נוח לרעיון פסול זה של יהדות לאומית. הפרופסור הברליני מוריק לאצארוס, שהיה יושב ראש בסנהדריות של המתקנים בשעתן, הכריז בנאומו „הלאומיות מה היא?" (1879), שיהודי גרמניא שייכים לעם הגרמני על־פי הסימן החיצוני, זו הלשון, ועל־פי ההכרה העצמית שהם אחוזים ודבוקים בעם הגרמני אחיזה רוחנית והיסטורית. „בבחינת הלאומיות גרמנים אנחנו ורק גרמנים, שייכים אנחנו רק לאומה אחת, היא הגרמנית". הסופר הישיש ברטולד אוירבאך (1812—82) נבהל כששמע שידידו הס מבקש לפרסם ספרו „רומי וירושלים" כדי לבסס את הרעיון הלאומי הישראלי. אוירבאך לא התנגד „לחבת־ישראל" הלאומית של הס, כדבר המסור ללב, אבל סבור היה, שהמפרסם דעות כאלה הריהו „כמבעיר בערה". אישיותו של אוירבאך קרועה היתה לשנים ובנפשו הטהורה התרוצצו שני מיני חבה — ליהדות ולגרמניות. אוירבאך התחיל את עבודתו הספרותית בתאור מלחמת־הדעות בישראל (בשנת 1837 יצא הרומאן שלו „שפינוזא", ובשנת 1839 — „פייטן וסוחר" מתקופת מנדלסון *), אבל גם אחר־כך כשנשתקע כולו בספרות הגרמנית הכללית („ספורי שווארצוואלד", „במרומים", „על גדות הרהיין") לא זז מלחבב את עמו — כלומר את האחד משני העמים הקרובים ללבו. ולא אחת הכריחה הפאטריוטיות הגרמונית את אוירבאך להסתיר בחובו את הרגש היהודי כדי שלא לפגום את ההרמוניה של גרמניות ויהדות. רק בסוף שנות־השבעים, כשנשמעו בגרמניא הקולות הראשונים של האנטישמיות, נתהוה בלב האידיאליסט הישיש קרע בין חבתו ליהדות ולגרמניות. „צריך לשוב למערכות בני עמנו (שטאמעסגענאסען)" — קרא בשנת 1879. ולאחר שנה כשנתגברה תנועת האנטישמיות בגרמניא, צוח מנהמת לבו: „לשוא חייתי, לשוא עבדתי". קרע זה שבנפש אוירבך החשיך את עולמו בסוף ימיו.

ביסורים אלו של שתי רשויות לא נתיסרו אותם היהודים שנתרחקו מן היהדות לגמרי. פרדינאנד לאסאל (1825—1864) נזדעזע בנעוריו מעלילת־דמשק שהיתה לו כצלם־בלהות של העבר החשוך. בשנת 1840, והוא אז כבן חמש עשרה, רשם בספר־היום שלו דברי־התמרמרות כנגד העם הממושך והממורט הנותן גוו למכים תחת להתנקם ברודפיו ולקרוא כשמשון „תמות נפשי עם פלשתים". אחר־כך נעלם יחס נבורה זה כלפי היהדות. התרבות הגרמנית, הסערה המדינית של שנת 1848 והתנועה הסוציאליסטית ספגו כל כחו התוסס של לאסאל.

---

*) יש תרגום עברי מאת י. ה. טביוב („אפרים קוה", ווארשא, תרנ"ה).

לאחר שנעשה מנהיג לדימוקראטיה ולתנועת־הפועלים בגרמניא לא יצא מכלל ישראל ולא השליך שקוצים על עמו במארכס, אבל גם לא התענין בגורלו *).

רחוקים מן היהדות בלבם היו גם עסקני הפארלאמנטים מזרע ישראל. הדימוקראט הקיצוני יוהאן יעקובי (מת בשנת 1877) לא הקדיש לעמו, חוץ מקונטרסו לטובת השויון היהודי, אף נאום אחד בפארלאמנט ואף שורה אחת ממאמריו. בתכסים זה של שתיקה בחר גם הנואם המצויין לאסקר, וטעמו ונמוקו עמו, שאינו מן הנימוס שהנוגע בדבר ימליץ בעצמו על עניניו. כן התנהג גם באמברגר, ורק עם התחלת התנועה האנטישמית פרסם קונטרס קטן (דייטש־טום אונד יודענטום, 1880), ובו השתדל „לגול חרפת הדגל הגרמני" ולהוכיח שאין העם הגרמני אחראי למעשה כנופיא קטנה המחרחרת ריב. בבני הדור הישן, הריסרים והאוירבאכים, עדיין התרוצצו שתי נפשות — גרמנית ועברית; בגבריאל ריסר, שמת בתקופת התקוות (1863) נצחה בסוף ימיו הנפש הגרמנית, ובאוירבאך, שהאריך ימים עד ימי המשבר, קרוב היה נצחון הנפש הישראלית לבוא. אבל בבני הדור החדש נשתעבדה הנפש הישראלית לנפש הגרמנית לחלוטין, כי דור זה נתרחק עוד יותר ממקורות התרבות ההיסטורית של עם ישראל.

*) ב„וידוי" שלו — אגרת לעלמה רוסית אהובה לו (1859) — מוכיח לאסאל שאין הוא יכול להתנצר לשם נשואין: „יכול אני לתגיד בבטחה שאין אני יהודי, אבל לא אוכל להגיד שהייתי לנוצרי אלא אם כן אעשה שקר בנפשי. אצלנו אין בהויה הישראלית שום ממש, כי אצלנו בגרמניא, בצרפת, באנגליא אין זו אלא שאלת הדת ולא הלאומיות. אומרים על אדם שהוא יהודי כמו שמדברים על פרוטסטאנט או קאתולי. לא כן אצלכם ברוסיא. בעצמך אמרת לי, ששם היהדות לאומיות היא ולא דת בלבד... אין אני אוהב כלל את היהודים, אדרבה שונא אני אותם בכללם. רואה אני בהם בנים מתנונים של עבר גדול שנעלם זה כבר. אנשים אלו קלטו בדורות העבדות סגולות עבדים ולפיכך תועבה הם לי. אין לי שום מגע עמהם". הודאה זו, שאין בה לא חירות אמתית ולא אמת לאמתה, טפוסית היא להלך־נפשם של יוצאי־היהדות בימים ההם.

פרק שני.

מתן השויון באוסטריא־אונגאריא.

§ 37. המהפכה במרץ שנת 1848 והשויון במרץ שנת 1849.

בי״ג במרץ שנת 1848 נראו ברחובות ווינא המבשרים הראשונים של האביב המדיני. בתהלוכת־מהפכה גדולה דרש העם במפגיע לבטל את שלטון היחיד. המון רב של סטודנטים, בעלי בתים ופועלים נסבו על בית אספת־הנבחרים הגלילית (לאנדהויז) ונעשו מטרה לחִצי הצבא, אבל הדם השפוך של החללים הראשונים הוא שהלהיב את הרוחות. לא פסקו הקריאות: „קונסטיטוציה! הלאה הישועיים! הלאה מֶטרניך!“. העם הזדיין ונוסדה גווארדיה לאומית. הקיסר פרדינַנד הוכרח לוותר והבטיח מתן קונסטיטוציה, חרות מדינית וקריאת נבחרי העם בזמן קרוב. הקאנצלר האוסטרי מטרניך ברח מווינא. נהרס קן העכביש הגס שארג במשך שלשים ושלש שנים את קורי הריאקציה האירופית. ובמרכז תנועת המהפכה עמדו כאן, כמו בכל מקום, מעוּני משטר־העריצות הקודם — היהודים. הללו שלא היו רשאים לגור בעיר המלוכה של בית האבסבורג ומוכרחים היו לבקש זכות הישיבה בתורת נדבה או לקנותה במחיר כלב מאת השלטונות, מן הקיסר ועד פקיד קטן — דוקא הם הרגישו יותר מאחרים את הגאולה שבמהפכה המדינית. אחד ממנהיגי התהלוכה על יד הלאנדהויז היה הרופא היהודי אדולף פישהוף (1816—1893), ובשעה שראה את ההמון מהסס קרא בקול: „מי שאין לו כיום אומץ לב מקומו בחדר הילדים!“ ואדם זה שיצא מבית החולים שלו כדי לרפא את אוסטריא ממכתה המדינית נעשה לראש המדברים במהפכה הווינאית. נמצאו יהודים גם בין חללי י״ג במרץ. כדורי הצבא נחתו בסטודנט הצעיר של הפוליטכניקום שפיצר. את ההרוגים הנוצרים והיהודים קברו בקבר משותף אחד, והלוית המתים נהפכה להפגנה מדינית חדשה. על קבר משותף זה עמד בצד הכהנים הקאתולים והפרוטסטנטים גם רב העיר מאנהיימר. בדברי ההספד של

הרב הזקן נשמעו יסורי העבר וקריאה להתחדשות. „רצונכם — אמר הרב אל הנוצרים — שהחללים היהודים ינוחו עמכם בקבר אחד. הרשו אפוא למי שהשתתפו עמכם במלחמה הקשה גם לחיות עמכם בארץ בחרות ובשלוה! אתם שנהייתם היום לבני חורין מרגישים בכל לבבכם, כמה גדול נצחון הימים האחרונים. קבלו אפוא גם אותנו כבני חורין!".

בנאומו שדרש ליהודים באחד הימים הסוערים הללו דבר מאנהיימר על לבם שלא להתבדל ממעשה השחרור הכללי: „ואמרתם מה לנו לעשות כעת לעצמנו? לא כלום. הכל בשביל העם והמולדת כמו שעשיתם בימים האחרונים. אל תדרשו כלום לעצמנו, אל תזכירו דבר שויון היהודים אם אחרים לא ידרשו זאת בשבילנו! שום פטיציות, שום בקשות או קובלנות מצדנו. קודם כל — זכות האדם לחיות, לנשום, לדבר, זכות האזרח, זכות השויון של בן חורין, ורק אחר כך היהודי. אל נא ניתן פתחון פה לבוא עלינו בטענה שבכל מקום ובכל שעה אין אנו חושבים אלא על אודותינו! אל נא תעשו כלום בשביל עצמכם: יבוא יומנו!" בנאום זה דן הרב לכף חובה את תכסים ועד הקהלה הישראלית בווינא, שפרסם אגרת בקשה אל הממשלה בדבר מתן שויון ליהודים. האגרת נתפשטה באלפי אכסמפלרים בכל האכסניות ובתי האוכל ואולמי האספות הפומביות. בתשובה על דרישות היהודים הופיעו מגלות עפות של שונאי ישראל במחאות כנגד השויון. „היהודים רוצים להיות לאזרחים!", „יהודים בשתי פרוטות!" — כתובות מלגלגות אלו נדפסו בראש המגלות הללו. אם צדק מאנהיימר כשיעץ ליהודים שלא ליחד את דרישותיהם, כדי שלא לעורר תרעומות מצד הליבראלים ומחאה מחוצפת מצד מחנה השחורים המסתתר? בימים הראשונים של האביב המדיני נוחים היו להאמין ששויון היהודים יבוא מאליו, בתוקף הנצחון הכללי של עיקרי השחרור, אבל מאורעות הימים הסמוכים הוכיחו את ההפך מזה.

הקיסר פרדינאנד שהבטיח לעם בשעת התפרצות המהפכה לקרוא לאספת מכוננת של נבחרי העם הפר את הבטחתו תיכף כשעברה הבהלה הראשונה. בכ"ח באפריל שנת 1848 פרסמה הממשלה קונסטיטוציה ליבראלית מתונה משֻלה, ובה התנוססת מימרא בדבר שויון אזרחי לבני כל הדתות, אבל שוברה בצדה — שבטול ההגבלות ליהודים זקוק לבקורת המחוקקים. בהשפעת הדעות הליבראליות ניתנה ליהודים גם הזכות לבחור ולהבחר, ועל ידי כך נפתחו לפניהם שערי הפארלאמנט האוסטרי. המרידה השניה שפרצה בווינא בט"ו במאי הכריחה את הממשלה לקבוע בחירות על יסוד זכות בחירה כללית. במרידה זו שהגווארדיה הלאומית וגליון הסטודנטים עמדו בראשה השתתפו כמה יהודים, חברי שתי

ההסתדרויות הללו. פישהוף היה גם כאן המנהיג והחזיק את הסדר והמשמעת במערכות לוחמי המהפכה. וכשעזב הקיסר את ווינא המורדת ויצא לאינסברוק (י״ז במאי), שמה עיר המלוכה שנמצאה ברשות העם את פישהוף לראש „ועד הבטחון הכללי“.

בחודש יולי נתכנס לווינא הרייכסטאג המכונן ובו גם צירים יהודים אחדים: פישהוף, מאנהיימר, חבר לגיון־המהפכה של הסטודנטים גולדמארק; שני צירים יהודים, קוראנדא והארטמאן, נשלחו לתוך הפארלאמנט הגרמני הכללי — האספה הלאומית בפראנקפורט. ההתאבקות התדירה בין הגרמנים והסלאווים ברייכסטאג הווינאי הפריעה את המשא ומתן בדבר החוקים היסודיים של הממלכה. בהצעת הקונסטיטוציה האוסטרית שנתחברה על ידי ועד מיוחד בפארלאמנט (ספטמבר 1848) נקבע שויון אזרחי ומדיני גמור ליהודים, חרות התנועה, היתר נשואי תערובת ונשואים אזרחיים. אף על פי כן הוצרכו הצירים היהודים להגן על השויון בשעה ששאלות פרטיות נידונו ברייכסטאג. בחמשי באוקטובר נשא מאנהיימר נאום מצויין ודרש לבטל את המס המעליב המיוחד — „מס הסבלנות“, וכן גם את מכס הבשר ומכס הנרות שדלדלו את הקהלות הישראליות. וכשהציעו אחדים לדחות את ההצבעה בשאלה זו לחצי שנה או לשנה, אמר הנואם: „רבות סבל היהודי במשך מאות בשנים, עברו עליו הרפתקאות גרועות מן המס היהודי, עברה עליו שנאת ישראל, ובודאי לא יכלה אם יוכרח לשלם עוד שנה אחת את מס הסבלנות, אבל מהירות ההחלטה נחוצה לא ליהודים אלא לכם, לבאי כח העם, לכבודו של הרייכסטאג המכונן, זה בית המחוקקים הראשון שבאוסטריא. אין אתם בני חורין להבטל משאלה זו: אם לקיים את המס המתנגד ליושר ולחוק, אם לקבל על עצמכם את האחריות על עולה זו ולאשר אותה בחותמת שלכם“. דברי מאנהיימר עשו רושם והרייכסטאג החליט (ברוב דעות של 243 כנגד 20) לבטל את המסים המיוחדים. ועדיין לא הגיעו הדברים לידי שויון כללי. ממחרת „הישיבה היהודית“ של הרייכסטאג, בששי לאוקטובר, פרצו בווינא מהומות חדשות שהכריחו את הקיסר לעזוב שוב את עיר המלוכה ולצאת למיהרן.

בסוף אוקטובר נלכדה ווינא בידי חיל צבא ווינדישגרץ. התחילו מוראות הקונטר־ריבולוציה: בתי־דין צבאיים, מיתות בית־דין. בגזרת בית דין הומת הסופר הקיצוני הצעיר הרמן יילינק, אחי הדרשן הידוע בווינא. לפני מותו כתב: „ואף על פי כן לא ימיתו את דעותי שנתפרסמו בדפוס“ *). הרייכסטאג

*) בשנת 1847 יצא לאור קונטרס של יילינק על דבר אוריאל אקוסטא, והוא שיר ושבחת למורד־רוח זה בן המאה הי״ז.

עבר מווינא לעיר קרמזיר שבמיהרן. במקום הקיסר פרדינאנד שהתפטר ישב על כסא המלוכה בן דודו הצעיר פראנץ יוסף (שני בדצמבר שנת 1848). לאחר שלשה חדשים פזר הקיסר החדש את הרייכסטאג המכונן טרם הספיק לדון על החוקים היסודיים עד גמירא. עם פזור הרייכסטאג נתפסו למלכות הצירים הראדיקאליים שבו, ובתוכם שנים מצירי היהודים. פישהוף, שעמד לדין על השתתפותו במרידות ווינא, ישב תפוס תשעה חדשים ואחר כך ניטלו ממנו הזכויות המדיניות, וגולדמארק, בן האגף הקיצוני השמאלי בפארלאמנט, נידון למיתה וברח לאמריקא.

ברביעי למרץ שנת 1849 נתן פראנץ יוסף לעמו „במתנה" את הקונסטיטוציה שלו, שהיתה ליבראלית למדי וכללה גם סעיף בדבר שויון אזרחים בנוסח הברור של הטופס הגרמני: „הזכויות האזרחיות והמדיניות אינן תלויות בדת". בשורת מתן השויון הגיעה ליהודי ווינא ביום הפורים, וקהלת ווינא צהלה ושמחה, אבל היו גם קטני אמנה שסבורים היו כי זוהי מתנה על מנת לחזור. בשלישי לאפריל באה אל הקיסר לאולמיץ מלאכות מאת קהלת ישראל מווינא והודתה לו על השויון. פראנץ יוסף השיב שנעים לו „לשמוע הבעת רגשי אמון בשם ק ה ל ת ישראל בווינא", והשתמש לראשונה בכנוי „קהלה" שסירבה הממשלה עד כאן לכנות בו את הישוב היהודי בווינא. כמובן לא בקשה הממשלה להוציא את השויון אל הפועל מיד בכל היקפו, אבל לא עיכבה התגשמותו למחצה, לשליש ולרביע ביחוד במקצוע הזכויות העיקריות — חופש התנועה וקנין קרקעות. והיהודים מהרו להשתמש בשעת הכושר. הוסרו כבלי העבדות ששעבדו את היהודים למקומות מסויימים נעלם מעמד „הנסבלים" בווינא ושאר מקומות, פסק הציד המגונה של הפוליציה על היהודים שאינם נסבלים ואין להם „זכות ישיבה": זכות יסודית זו היתה מעכשו קנין כל היהודים בלי הבדל מעמד ותואר. כמה יהודים מערי המדינה התחילו להשתקע בווינא ונכנסו גם לגלילות שהיו אסורים להם עד כאן — טירול, שטיירמארק וקארינטיא, ובכל מקום קנו אחוזות והשתקעו גם בכפרים. היוריסטים שבין היהודים נעשו לעורכי דין ונצנצה תקוה שיהודים מלומדים יהיו ראשים להורות בקתדרות של אוניברסיטאות. נפתחו אופקים רחבים. אבל שעה זו של תקוות מזהירות לא ארכה. ריאקציה מדינית חדשה באה על אוסטריא, והגורם לדבר היתה המחלוקת הלאומית שהמיטה שואה על המדינה רבת הגויים, כי המחלוקת פוררה כחות העמים והתישה אותם במלחמת השחרור המדיני.

מעציב היה מצב היהודים, אומה זו שאין מכירים בה, בין הלאומים הנאבקים זה בזה. ב ב י ה ם נמצא הישוב היהודי בין שני מחנות צוררים —

הגרמנים והטשֶכים. משכילי ישראל שנתחנכו על התרבות הגרמנית וכן גם המון העם שדיבר יהודית־אשכנזית נמשכו אל הגרמנים, ובשביל זה שנאו אותם הפאטריוטים הטשֶכים ששעה זו היתה להם התחלה לשחרורם הלאומי. בימים הראשונים של מהפכת מרץ עדיין לא התגלע ריב זה, בפטיציות של האזרחים והסטודנטים בעיר פראג (י"א—ט"ו מרץ 1848) נמצאה גם דרישת שויון ליהודים. אבל כשהתלקחה המלחמה בין הגרמנים והסלאווים גדלה המשטמה ליהודים. בסוף אפריל הגיעו הדברים בפראג לידי פרעות: האספסוף הטשכי התנפל על בתי היהודים, נזרקו אבנים לחלונות הבתים ויהודים עוברים ושבים הוכו. הפרעות לא הביאו לידי שפיכות דמים רק מפני שהתערבה המיליציה האזרחית והשיבה את הסדר על מכונו. וכל כך גדול היה כעסם של הטשכים עד שיהודי פראג לא העיזו זמן מה לצאת מחוץ לשכונה שלהם. אף על פי כן לא עברו ימים מועטים ושעבוד היהודים בביהם נתבטל. על יסוד הקונסטיטוציה הכללית לכל הקיסריות מיום ד' במרץ שנת 1849 נתבטלו בתוך שאר הגזרות גם הגבלות מספר הנשואים ואיסור פריה ורביה ליהודים יתר על הקצבה; המסים המיוחדים פסקו עוד קודם לכן, בתוקף ההחלטה הנזכרת של הרייכסטאג המכונן.

הישוב היהודי שבגאליציא עבר בשלום בין סלעי המגור שבים הגרמני־הסלאווי הסוער. כאן נמשכו החוגים העליונים של הצבור היהודי במרכזים הפוליטיים של הגליל, בלבוב ובקראקא, אל הרוב הפולני וסגלו לעצמם את הפאטריוטיות הפולנית. לפיכך תמכו הפולנים בפטיציות שלהם בחודש מרץ את שויון היהודים. צעירי ישראל בלבוב ובקראקא נכנסו אל תוך הגווארדיה הלאומית, והמשכילים נכנסו לתוך הקלובים הפאטריוטיים הקיצוניים של הפולנים או עשו להם אגודות מיוחדות ברוח זה. וכשפרצה בפוזנא מרידה כנגד פרוסיא פנה הקלוב היהודי בקראקא ליהודי פוזנא בקול קורא שיתחברו אל המרידה (כ"ב במאי שנת 1848). „העם הפולני נדיב הלב — כתבו יהודי קראקא בכרוז שלהם — שנתן מקלט לאחינו בשעה שבני גרמניא וגליא גרשו אותנו בחרפה וגרמו לנו צרות לאין שיעור; עם זה שנטלו ממנו את חרותו לפני שמונים שנה והוא נלחם מאז על זכויותיו בעוז ואומץ מאין כמוהם — עם זה קרוב כעת להגשמת תקוותיו. ואנחנו היהודים בנים לאותה מדינה עצמה ואחוזים באדמת פולין. כאן נולדנו, ומולדת אחת לנו ולפולנים. כמוהם סבלנו לחץ, גרוש ובוז. אחינו בני ישראל! וכי יכולים אנחנו אחרי כל אלה להטיל ספק בדבר, אם ראוי לנו להשתתף במעשה קדוש זה ולעזור לעם נדיב זה בכל נפשנו ובכל מאדנו? וכי יכולים אנו לפקפק אף רגע אם לעמוד לימין הגרמנים או הפולנים?". על הימנון פאטריוטי זה לחרות הפולנית השיבו יהודי פוזנא תשובה שלילית להלוטין, שהיא שיר ושבח

לכבוד הפאטריוטיות הגרמנית. יהודי פוזנא דוחים את „הכרוז המסית" של יהודי קראקא מתוך „כעס פאטריוטי" ומכריזים על עצמם בגאון שהם גרמנים הדבקים בלאומיות הגרמנית: „מעולם היתה הרגשתנו כהרגשתה של גרמניא, בצרתה צר לנו ושמחתה שמחתנו". כך התנגשו בשני ישובים ישראליים שני מיני לאומיות: הפולנית והגרמנית, ושתי החבורות של המשכילים המתבוללים לא זכרו את השאיפות הלאומיות היהודיות וישכחון. ואמנם לא רק היהודים שדבקו בתרבות הפולנית אלא גם קצת מגדולי החרדים בגאליציא היו בשעה ההיא פאטריוטים פולניים נלהבים. הרב דוב מייזלס מקראקא השתתף בפועל בתנועת השחרור הפולנית. בשנת 1848 נבחר רב זה לציר העיר קראקא לרייכסטאג שבקרמזיר ושם נכנס אל הקבוצה הפולנית האופוזיציונית של פראנץ סמולקא*).

שנה ראשונה של המהפכה לא גאלה עדיין את יהודי גאליציא מכבלי השעבוד. עוד בקיץ שנת 1848 שלחו צירי הקהלות בגאליציא לרייכסטאג המכונן בווינא אגרת בקשה שבה שפך העם את לבו הדוה. בבקשה זו נזכר, שאין היהודים רשאים לחכור אחוזות, בתי ריחים, בתי משרפות יין ופונדקים, שהם רובצים תחת משא מסים קשים הגוזלים מפי העניים חתיכת בשר ופרוטה אחרונה. „לא אחת בקשנו ובכינו — כותבים המבקשים — אבל תמיד קבלנו לתשובה פקודה אכזרית לשתוק ולנוח". והיהודים דורשים את השויון בשם חרות האמונה: „כיצד אפשר לדבר על חרות הדת בשעה שעוזב דת אבותיו מקבל שכר על פרישתו?". הפארלאמנט הווינאי לא הביא למעוני גאליציא אלא הנחה קלה: בהחלטתו הנזכרת למעלה בטל את המסים המיוחדים ליהודים.

§ 38 המהפכה באונגאריא ופרעות בישראל.

מאורעות שנת המהפכה באונגאריא נהפכו לטראגדיה, כי מחלוקת המאדיארים והגרמנים והסלאווים נסתבכה בהתאבקות המדינית והביאה לידי תוצאות מעציבות. שאלת היהודים שנתעוררה באונגאריא עוד בתחילת שנת הארבעים (§ 17) עמדה שוב על הפרק בתחילת מרץ שנת 1848. אספת הנבחרים האונגארית שנתכנסה בפרסבורג וראש המדברים בה היה לוחם החרות הלאומית לודוויג קושוט קבלה החלטה לשנות את יסודי המשטר המדיני, אבל השתמטה מלדון בשאלת השויון לישראל, שקושוט בעצמו חשבהו ל„מוקדם". בתוקף נחשול המהפכה

*) כשנשאל מייזלס למה הוא, היהודי האדוק, נלוה על השמאליים ולא על הימניים, השיב הרב החריף בדרך הלצה: „יודען האבען קיינע רעכטע" (שם משותף ל„זכויות" ול„ימניים").

נתנה אספת הנבחרים בישיבתה ביום י״ד מרץ זכות הבחירה ליהודים. בו ביום נתאספה בעיר הבירה של אונגאריא, בפֶשט, אספה פומבית שקבלה בתוך שאר ההחלטות גם החלטת שויון לישראל. ונתינה מועטה זו על חשבון השויון היתה דיה ליהודים שידבקו בכל לבם בתנועת השחרור האונגארית. רבים נכנסו לתוך הגווארדיה הלאומית. אחדים מחשובי העסקנים היהודים בפשט נבחרו לועד הבטחון הצבורי.

לא עברו ימים מועטים והלומות האביב הללו נפסקו ביד חזקה. אפילו בין המתקדמים המאדיארים נמצאו, כאמור, מי שחשבו את השויון למוקדם, וההמונים, ביחוד בין בעלי הבתים הקטנים, סבורים היו שאין השויון יכול לדור בכפיפה אחת עם חרות העם, כי לפי דעתם היה פרוש המלה חרות — האפשרות ללחוץ באות נפשם את בני הנכר, בעלי תחרותם במסחר. „מה חרות היא זו — אמרו הללו — אם לא נוכל לגרש את היהודי מעל פנינו?". ושונאי ישראל החליטו לערוך תהלוכה גדולה כדי להפחיד את אספת הנבחרים הליבראלית שזיכתה את היהודים בזכות הבחירה. תהלוכה זו לבשה צורת פרעות. בי״ט ובכ׳ מרץ שנת 1848 נמצאו רחובות פרסבורג ברשות להקות ריקים ופוחזים, רובם בעלי בתים קטנים ופרחי האסכולות. הפורעים החריבו את הבתים והחנויות של היהודים שהעיזו להשתקע או לסחור מחוץ לגיטו הישן, הרסו או חמסו את הכלים ואת הסחורות והכו את העוברים ושבים. נהרס עד היסוד בית הכנסת הגדול. והפוליציה והצבא לא עשו כלום כדי להפסיק את השערוריות. לאחרי שכבר נשדד הגיטו גדר הצבא את הכניסה לשם, אבל היהודים היושבים בשכונות אחרות נעזבו בלי כל הגנה. צירי אספת הנבחרים הסתכלו במאורעות הללו במנוחה. קושוט התחמק והודיע, כי „התערבות השלטון היתה גורמת לשחיטת היהודים". סוף סוף הסכימה הנהגת העיר לשלוח את המיליציה האזרחית להגן על היהודים, בתנאי שישובו מן „השכונות הנוצריות" אל הגיטו ובזה ישיבו את „חמת העם". היהודים הוכרחו להסכים לדרישה מעליבה זו, וביום השלישי פסקו הפרעות. לאחר מעשה הוברר שהפרעות נעשו על ידי האזרחים במחשבה תחלה כדי להכריח את הנהגת העיר לגרש את היהודים מטבור העיר. כשבא מורשה הממשלה מפֶשט ועמו גדוד צבא, ביטל את התחדשות הגיטו שהיתה שלא כדין והציע ליהודים לשוב לדירותיהם הקודמות שבעיר, אבל היהודים הנבהלים לא שבו אל השכונות העזובות אלא לאחר כמה שבועות, קמעא קמעא, במורא ופחד כמי שנכנס למחנה האויב.

אף על פי כן הושגה התכלית הפוליטית של הפרעות בפרסבורג. אספת הנבחרים נרתעה לאחוריה מפני „תנועת העם" ובטלה את החלטתה הליבראלית בדבר זכות הבחירה ליהודים, וכשראו שונאי ישראל בערים אחרות כי הצוררים

בפרסבורג עשו היל, עשו גם הם כמעשיהם. בחדשי אפריל ומאי הוכו היהודים בטירנא, קאשוי, שטולווייסנבורג, טֶמֶשוואר וערים אחרות. ועד עיר מושב הממשלה, היא פֶּשט, הגיע רעש הפרעות, אף על פי שכאן הלכו היהודים קוממיות, עבדו בגווארדיה הלאומית והשתתפו בשחרור „ארץ המולדת". הדבר היה אחרי נעילת אספת הנבחרים בפרסבורג (בד׳ אפריל), כשכל דברי המדינה היו נחתכים בידי ממשלת קושוט ובאטיאני. בי״ט באפריל התחילו בפשט הפגנות כלפי היהודים. המון „פאטריוטים" מאדיארים נקהלו לפני בית הנהגת העיר ודרשו לגרש מפשט את היהודים שנשתקעו בה אחרי שנת 1840 ולהוציא את צעירי ישראל מתוך הגווארדיה הלאומית. בשעה שהשתער ההמון על בנין בית שלטון העיר פצע אחד משומרי השער, והוא יהודי מבני הגווארדיה הלאומית, יד אחד מבני ההמון. נשמעו קולות קוראים: „יהודים מכים בנוצרים!". מיד נתפזר ההמון ברחובות, התנפל על יהודים עוברים ושבים והכה בהם, התפרץ לתוך בתי יהודים, שדד את החנויות. צעירי ישראל בקשו להזדיין לשם הגנה עצמית מפני הפורעים, אבל „פני" הקהלה עיכבו בידם ממעשה „מסוכן" זה ופנו אל המיניסטר באטיאני בבקשת עזרה. המיניסטר הציע להם להכָּנע לדרישת „העם", שהיהודים יצאו מתוך הגווארדיה הלאומית, ובאי כח היהודים הסכימו לדבר, ורק אז צוה המיניסטר לשלוח צבא להשקטת הפרעות שבינתים פסקו מאליהן. באטיאני הוציא כרוז שקר ובו נאמר, שאף על פי שאין הממשלה זכאית לבטל את החוק המחייב כל בני הארץ לעבוד במיליציה האזרחית, נעתרה בכל זאת לבקשת מורשי היהודים ותקנה „לפרק לפי שעה נשק היהודים העובדים בגווארדיה האונגארית הלאומית". גירוש כזה מתוך הגווארדיה הלאומית נגזר גם על יהודי פרסבורג.

כך התקלסו ברגשותיהם של שלשים רבוא אנשים בארץ זו שעל דגל חירותה חָרות היה: „הכל למאדיארים, לעמים אחרים באונגאריא — לא כלום!". כשנתכנסה בפשט ביולי שנת 1848 אספת הנבחרים המכוננת הוגשה אליה אגרת בקשה כוללת מאת האזרחים היהודים באונגאריא, שנתחברה בידי ועד מיוחד בפשט והולֶנדר בראשו. „בשם יהודי אונגאריא — נאמר באגרת זו — דורשים אנחנו מכם, באי כח המדינה, צדק חרות ושויון, כי זכאים אנחנו לדרוש שלש אלה ורשאים אנו לפרסם את דרישתנו לפני אלהים ואנשים. וכי אין זה לעג ליושר, סירוס המושג „חרות" וכפירה בעיקרי השויון שהוכרז בקולי קולות, אם הנאת כל אלה תנטל מחלק אחד בעם שכל חטאתו היא רק חולשתו? מורשי העם! שונאים מבית ומחוץ חותרים חתירה תחת ארץ מולדתנו היפה. סכנה אורבת לחרותה ולעצם קיומה של האומה האונגארית. כלום יכול לעת כזאת לקרוא לעצמו בשם פאטריוט אונגארי מי שגוזר על אחיו פורענות זו שזה עתה ניצל

ממנה בעצמו, מי שיוצא להלחם בשונאי החרות ובה בשעה הוא מושיב לבית האסירים חפים מפשע? המחוקקים! מיטב הפוליטיקה יושרה. אומות מתו, מדינות נחרבו מפני שלא הלכו בדרכי צדק. בני אונגאריא, תנו לנו יד אחים. טובתכם וטובתנו דורשת שנחיה בשלום ובידידות. לוחמי החרות אנחנו מלידה ומבטן, אבותינו שפכו את דמם על מתנה זו. מה שמספרים דברי ימינו הממושכים קיימנו בימים האחרונים המלאים סכנה ויסורים. צמאה נפשנו לחרות. אין כמונו אוהבי ארץ המולדת. ואנו מקוים שגם אתם תלכו עמנו בדרך היושר ותתנו לנו לא נדבות ולא זכויות יתרות, אלא זכויות שוות לכל. תחת דגל הצדק סופכם לנצח. מעשה טוב זה שבשבילו נלחם העם האונגארי ירכוש לו ארבעים רבוא לוחמים נלהבים מוסרי נפשם. . . .״. אבל הפאטריוטים המאדיארים לא נעתרו לקריאה נלהבה זו. המיניסטר סֶמֶרֶה שחוה דעתו בעיקר לטובת השויון הודיע שעדיין מוקדם הוא ובשאלת היהודים אפשר יהיה לדון אחר כך, כששאלות מדיניות כלליות יבואו לידי פתרון. מתשע הסקציות של האספה הצביעו רק שלש לטובת שויון תכוף, ויתר השש דרשו תקונים פנימיים בחיי היהודים כתנאי מוקדם לשויון מודרג.

בינתים הגיעו ימי נסיון קשה לאונגאריא. התבדלותה הגלויה גרמה לה שאוסטריא קראה עליה מלחמה והשליחה עליה שפעת הקלגסים החורוואטיים של יֶילאציק. אספת הנבחרים האונגארית הורידה את בית האבסבורג מכסא המלכות והכריזה שאונגאריא עומדת ברשות עצמה. קושוט נעשה לראש הממשלה הזמנית. כל הארץ משובשת היתה בגייסות ונהפכה לשדה קטל. כאן נזכרו ביהודים. כל זמן שהגוואַרדיה הלאומית היתה שעשועים בידי האזרחים גרשו את היהודים מתוכה, אבל כשהוצרכה המדינה לאחוזי חרב למגן לפני האויבים מבחוץ התחילו מושכים את המשועבדים אל הצבא וזיכו אותם בזכות המיתה על מזבח ארץ המולדת. היהודים הסולחנים והמוחלנים נעתרו לקריאה פאטריוטית זו ואלפי מתנדבים נכנסו אל הצבא ואל חיל המלואים. בשני גדודי מתנדבים השתתפו הרב שוואב מפשט והמתקן הדתי ליאופולד לֶף (§ 18). במקומות אחדים התנקמו הסלאווים (החורוואטים והסרבים) ביהודים על נטיתם למאדיארים. בעיר זנט נהרג בהתנגשות כזאת הרב אולמאן. קהלות ישראל נדבו סכומים עצומים לצרכי המלחמה. בערים אחדות נמכרו לתכלית זו כלי הזהב והכסף של בתי הכנסת. אבל לא עברו ימים מועטים ומעשי פאטריוטיות אלו נעשו מסוכנים לעושיהם כהשתתפות במלחמה ממש. ווינדישגרֶץ, משקיט המרידות, כבר הגיע עם חיל אוסטריא עד לב אונגאריא, ואיים בקונטריבוציות עצומות על הקהלות שסייעו בידי הצבא האונגארי. כשנכנס לפשט קנס את קהלת ישראל בתשלום ארבעים אלף פלורין

(פברואר 1849). ואחריו הכביד המצביא היינאו שבא במקום ווינדישגרץ ונתפרסם במעשי אכזריותו בהכניעו את המרד באונגאריא. היהודים היו בעיניו גורם חשוב של המרידה ולכן קנס את קהלות פשט ואופן בקונטריבוציה של מיליון.

כשנתפשטו הידיעות בדבר נקמת אוסטריא ביהודים הנאמנים למדינה, נתעורר היצר הטוב של המושלים המחוקקים האונגארים. האספה הלאומית המכוננת שיצאה מפשט נתכנסה לסגדין. ובישיבת כ״ח יולי 1849 פנה ראש המיניסטריום סמרה, שלפני שנה חשב את השויון למוקדם, בנאום נלהב אל האספה בדבר נחיצותו. „אם העם הישראלי — קרא הנואם — נמצא עמנו על שדה קטל, אם הוא שופך את דמו על ארץ מולדת שלא הכניסה אותו לכלל אזרחיה, אם הוא מקריב את הונו ודמו בשמחה לטובת החרות שהוא עדיין מצפה לה ואינה בידיו — הרי עלי לומר בכל לבי, שדוקא עכשו כשהשונא דוחק ולוחץ את העם הזה ביותר הגיעה השעה שהאספה הלאומית לא תתמהמה: מחויבת היא להכריז על העיקר הקדוש, שהיהודים הם אזרחי המולדת ושוים לשאר האזרחים בזכויות ובחובות״. האספה הלאומית קבלה פה אחד החלטה זו: „כל בן דת משה שנולד על אדמת אונגאריא או שנשתקע בארץ על פי דין נהנה מכל אותן הזכויות המדיניות והאזרחיות שנהנים מהן בני הדתות האחרות״. להחלטה זו נוסף שהמיניסטר לעניני הפנים צריך לקרוא לאספת מורשי הקהלות הישראליות מתוך הרבנים ובעלי הבתים, כדי לקבוע עיקרי היהדות ולתקנה לפי רוח הזמן. בהוספה זו ניכרת השפעתו של קושוט, שמאז העמיד תקון היהדות לתנאי קודם לשויון.

אבל הפרלאמנט האונגארי נתן ליהודים את השויון באחור זמן. המאדיארים התחרטו על מעשי העול שעשו ליהודים מכמה דורות בשעה שהרגישו בעצמם באבדן חרותם. כשבועים אחרי ישיבת הפארלאמנט היתה תבוסתה של הצבא האונגארי שלמה (י״ג באוגוסט על יד ווילאגוש). לנצחונה של אוסטריא עָזר הצבא הרוסי שנשלח על ידי הקיסר ניקולאי הראשון בנפש חפצה כדי לעשות כליה במורדים האונגארים. באונגאריא בא הקץ על החרות הלאומית והמדינית כאחת. גדודיו של האכזר היינאו עשו שפטים בארץ, המיתו אנשים לאלפים, החריבו ערים וכפרים ושמו את היושבים למס עובד. קהלות ישראל באונגאריא שנדלדלו במשך המלחמה הוכרחו לשלם כעת קנס של יותר משני מיליונים פלורין על חטא שחטאו בהשתתפותם במהפכה. אם לא נשתלם הקנס במועדו הושמו דמי ענושים נוספים לכל יום ויום, או שראשי הקהלות הושמו במאסר. הקיסר פראנץ יוסף הפחית את מס היהודים עד מיליון אחד, ואחר כך התיר להשתמש בסכום זה לשם קרן קימת ליסוד בתי ספר לישראל בהשגחת הממשלה.

§ 39. הריאקציה הערַאית והגשמה מודרגת של השויון.

במכת הריאקציה האירופית של שנות החמשים לקתה גם אוסטריא. אחרי שהפך נאפוליאון השלישי בפאריז את הקערה על פיה נהפך הגלגל גם בווינא. בל״א בדצמבר שנת 1851 ביטל הקיסר פראנץ יוסף את הקונסטיטוציה שנתן לעמו ביום ד׳ מרץ שנת 1849, מפני „שאין היא מתאימה לדרכי החיים בקיסריות האוסטרית״, והחזיר עטרת שלטון היחיד ליושנה. ואף על פי שנאמר בפירוש ששויון היהודים לגבי החוק נשאר בתוקפו, הרגישו היהודים ששחרורם הערַאי נמצא בסכנה. שונאי ישראל שבשלטונות הערים הרימו ראש והתחילו משתדלים להגביל חרות התנועה של היהודים שהעיזו להשתקע במקומות שהיו אסורים עליהם עד כאן (בווינא, בפראג מחוץ לגיטו ועוד). הממשלה נגשה לבקורת חוקי היהודים, וסופה של בקורת זו היתה הפקודה מיום כ׳ אוקטובר שנת 1853, שחדשה את האיסור הישן ליהודים לרכוש נחלאות בארצות אוסטריא העיקריות; מכה זו ליהודים הומתקה על ידי שהחוק ניתן כהוראת שעה ולא חל על מי שכבר קנו נחלאות בזמן החרות. אף על פי כן שמשה פקודה זו סימן לשלטונות שהגיעה השעה להחזיר את שעבוד היהודים ליושנו. שוב התחילו להצר צעדיהם. טירול, שטיירמארק ושאר גלילות האלפים ננעלו שוב בפני היהודים. בווינא זקוק היה היהודי לרשיון מיוחד מטעם הקיסר בשביל לקנות בית, ורשיון זה לא ניתן אלא אחרי חקירה ודרישה מצד הפוליציה על ישרותו ומעשיו הטובים של המבקש (ויש לציין שיהודי פרוסיא רשאים היו, בתוקף חוזה שבין שתי המדינות, לרכוש נחלאות בלי מעצור בכל אוסטריא). צמצום הזכויות הורגש ביותר אחרי שכרתה אוסטריא ברית עם האפיפיור (1855) ובאוסטריא הקאתולית נתחזקה הקלריקאליות. במקומות אחדים בגאליציא נתחדש האיסור הנושן ליהודים להחזיק משרתים ומשרתות נוצרים. שוב התחילו דורשים מאת היהודים הרשאה של הפוליציה לכניסה בברית הנשואים (עהעקאָנזענס). נתחדשה השבועה המעליבה המיוחדת להיהודים, כי לפי דעתו של מיניסטר המשפטים, „צריכה הממשלה לדרוש מאת היהודים ערבות יתרה של עדות אמת״. היהודים הוצאו מתוך האומנויות החופשיות (עורכי דין, נוטאריונים, מורים בבתי הספר הכלליים). והסדרים האוסטריים הללו נשתרשו גם באונגאריא. כאן השתדלה הממשלה להטות את היהודים לגרמניות אחרי שנטו בשנות המהפכה לפאטריוטיות מאדיארית יתרה. המיליון של כספי הקונטריבוציה שנהפך לקרן קימת לבתי ספר נשתמש לתקון בתי ספר כלליים ליהודים שלשון הלמוד בהם גרמנית. ואין צריך לומר כי השויון שהוכרז באספת הנבחרים האונגארית בשנת 1849 לא יצא אל הפועל.

הפוליטיקה הפנימית של אוסטריא נשתנתה בשנת מפלותיה מבחוץ (1859). לאחרי שהוכתה מכה רבה במלחמת השחרור האיטלקית בקשה גאולה בתקונים מבפנים. היתה רוח אחרת בארץ. קמעא קמעא ובזהירות יתרה חזרה הממשלה האוסטרית אל משטר הקונסטיטוציה ועמו גם לשויון היהודים. באבגוסט שנת 1859, כעבור חודש אחרי תבוסת הצבא האוסטרי על יד סולפֶרינו, הודיעה הממשלה בכרוז שלה על דבר התקון העתיד לבוא בחוקי היהודים. בפברואר שנת 1860 יצא החוק המרשה ליהודים לרכוש נחלאות בכל מקום ורק לגלילות האלפים וגאליציא נעשו הגבלות אחדות. נתבטלו כמה פקודות שצמצמו חרות התנועה ומשלח היד. קמעא קמעא טָהר גם האויר הצבורי מעיפוש הריאקציה. כבגרמניא כך גם באוסטריא הופחתה שנאת ישראל בשנות הששים. ולאט לאט באה הכרת הצורך להתקין במקום תקונים חלקיים תקון אחד עיקרי ומקיף. תבוסתה החדשה של אוסטריא במלחמתה עם פרוסיא בשנת 1866 הכריעה את הכף. בשנת 1867 פתרה אוסטריא סוף סוף גם את שאלת הקונסטיטוציה וגם — למחצה לשליש ולרביע — את השאלה הלאומית: במלכות הכפולה אוסטריא־אונגאריא נקבע משטר של קונסטיטוציה נכונה. ועל פי החוקים היסודיים החדשים ניתן בשני חלקי הקיסריות כחוק ולא יעבור שויון אזרחי ומדיני לכל הלאומים והדתות.

באוסטריא באו כמלואים לחוקים היסודיים „חוקי הדת" משנת 1868, שביטלו את הקונקורדאט עם רומי והעמידו את בית הספר, את הנשואים ושאר מוסדות צבוריים מחוץ לרשות הדת. בית הספר שנשתחרר מעול האפיטרופסות הקלריקאלית התחיל מושך יהודים רבים למורים ולתלמידים בכל מדרגותיו. הנשואין האזרחיים וממילא גם נשואי תערובת בין בני דתות שונות נתכשרו לחלוטין, הותרה הרצועה להתגיירות של נוצרים ולתשובת מומרים אל היהדות. להלכה היו פתוחות לפני היהודים גם כל המשרות הממלכתיות, אבל למעשה לא נתקבל יהודי למשרה גבוהה אלא כיוצא מן הכלל. כמו שהיה הדבר בשנים ההן בגרמניא נתחזקו לחלוטין ע י ק ר י השויון, אבל הוצאת העיקרים הללו אל הפועל עמדה על התחום שבין זכויות אזרחיות ומדיניות. בטלו לגמרי ההגבלות בחרות התנועה ומשלח היד, נתרבתה השתתפות היהודים באומנויות החפשיות — בסניגוריא, ברפואה, בעתונות. מספר המתלמדים מישראל בבתי הספר הבינוניים והעליונים עלה עד למאד. אבל השתתפותם של היהודים במועצות הערים התפתחה בעצלתים מפני המניעות מצד האזרחים הנוצרים הצוררים ומפני הקנאות הלאומית (ביחוד בגאליציא).

כמו כן התפתחה רק לאט לאט פעולת היהודים בפארלאמנטים. מצער מאד היה מספר הצירים היהודים ברייכסראט האוסטרי ובאספות הנבחרים הגליליות.

לאוכלסי ישראל בציסלייטאניא, כלומר באוסטריא בלי אונגאריא*), היו בפארלאמנט של הקיסריות רק שנים שלשה צירים, אם לא נביא בחשבון את שני הצירים בבית העליון הממונים מטעם המלכות (הבארונים קניגסווארטר, רוטשילד), וגם הם היו מורשי מפלגות פוליטיות כלליות ולא באו בשם עניני היהודים. הגדול שבהם, איגנאץ קוראנדא (1812—1884), התחיל את פעולתו כסופר בעתונים ראדיקאליים בימי הריאקציה מיסודו של מטרניך והוציא בלייפציג עתון אופוזיציוני בשם „גרענצבאָטען". בשנת 1848 השתתף כבא כחה של ווינא בפארלאמנט הגרמני הכללי שבפראנקפורט. משנת 1861 ואילך נבחר בתדירות אל הלאנדטאג של אוסטריא התחתונה ואחר כך (משנת 1868 ואילך) — אל הרייכסראט. שם תפס מקום חשוב במפלגה הגרמנית שהגינה על הקונסטיטוציה הדואליסטית ושאפה למשוך לגרמניות את העמים הסלאוויים. ליהודים שלא נחשבו בימים ההם לאומה כלל לא ראה קוראנדא שום גאולה מחוץ לטמיעה גמורה בעם הגרמנים. ברוח התבוללות זו פעל קוראנדא גם כיושב ראש בהנהגת קהלת ווינא היהודית במשך שנים רבות. בדרך זו הלכו גם הצירים היהודים באספות הנבחרים הגליליות — הביהמית והגאליצית, שנגררו תמיד אחרי המפלגות הלאומיות של הגרמנים, המשכים הפולאנים ולא העיזו כלל לחשוב בדבר אפשרות פוליטיקה יהודית לאומית.

באונגאריא הקנאית ללאומיותה נקבע עם הנהגת המשטר החדש עיקר השויון בתנאי שהיהודים יסתלקו לגמרי מהתיהדותם הלאומית ויתבוללו בתוך המאדיארים, ובלשון הרשמית נקרא תנאי זה בשם „תקון היהדות". עיקר זה שהוכרז בחוק השויון בשנת 1849 הקיל תפקידם של מצדדי השויון באונגאריא האבטונומית של שנת 1867. בשעה שיוצר הקונסטיטוציה האונגארית פראנץ דיאק הגין באספת הנבחרים בהתלהבות על שויון היהודים נתן טעם לדבר, שמן הצורך הוא למשוך את היהודים אל המאדיאריות ולהסב את לבם מאוסטריא שכבר זיכתה אותם בשויון. שני בתי הפארלאמנט קבלו הצעתו של דיאק והכניסו סעיף השויון ליהודים אל תוך החוקים היסודיים של אונגאריא בלי שום הגבלות. אבל התנאי הנזכר של שנת 1849 בדבר חובת „תקון היהדות" לא נשכח, ומיניסטר הדתות אֶטוויש שצידד מאז בזכות השויון על־תנאי החליט להוציא את מחשבתו אל הפועל לעת מצוא, וכשנתפרסמה הקונסטיטוציה

*) בתקופת 1840—1880 נתרבה הישוב היהודי באוסטריא־אונגאריא יותר מכפלים: מן 700000 בשנת 1840 (עי' § 15) עלה בשנת 1869 לסכום 1373000, ובשנת 1880 — לסכום 1643000. במדינות שונות של הקיסריות היו המספרים על פי המפקדים של שנת 1869 ושנת 1880: בגאליציא ובבוקובינא בשנת 1869 — 622 אלפים ובשנת 1880 סך 753 אלפים. באונגאריא היו בשנים ההן 552 אלפים — 638 אלפים. בביהם ובמיהרן 139 אלפים — 147 אלפים. באוסטריא התחתונה (ווינא) ובגלילות ההרים 60 אלפים — 105 אלפים.

והממשלה נגשה לתקן את המוסדות הדתיים ובתי הספר בארץ מצא לו המיניסטר שעת כושר לבצע את זממו. בפברואר שנת 1868 מלא את ידי מורשי הקהלות הישראליות לקרוא לכנסיה כדי לדון על דבר תקונים פנימיים. התערבות זו של הממשלה האונגארית בחייהן הפנימיים של קהלות ישראל הגבירה את המחלוקת התרבותית שבהן והביאה לידי פירוד.

§ 40. המחלוקת התרבותית.

המחלוקת בין מתקני הדת ובין החרדים שהתגלעה באונגאריא בשנות הארבעים (§ 18) הלכה ונמשכה. בינתים נסתבכה מחלוקת דתית זו על ידי חלוקי דעות פוליטיות ושנאה בין המתבוללים חובבי המאדיאריות ובין המתבדלים. כאן התנגשו שתי הקצוות: החרדים הקפואים המתנגדים לכל התקדמות שהיא מצד אחד, והמשכילים החפשים המבקשים להדבק בתרבות המאדיארית· ולא היתה ביניהם כת בינונית מעין האורתודוכסיה החדשה בגרמניא. מורדי האור מבית מדרשו של ה„חתם סופר" ושוללי הלאומיות היהודית מבני חבורתו של ליאופולד לֶף לא יכלו להתאחד בשום מקצוע של פעולה צבורית. מכאן כובד המלחמה ועקשנותם של בעלי המחלוקת.

שנאת המפלגות נתחזקה על ידי המצב המדיני. המתקנים נכנעו למעשה לדרישתו המעליבה של קושוט, שהיהודים „יתקנו עצמם" מבפנים כדי שיהיו ראויים לשווין. עוד בימי אותה האספה המכוננת בשנת 1849 שנתנה תוקף לדרישת תקונים זו יסדו משכילי ישראל בפשט „אגודה מרכזית לתקון יהודי אונגאריא" כדי להכשיר את ההמונים לקבלת השחרור. ולפי שחברי האגודה נטו אחרי תנועת המהפכה האונגארית, ביטלה הממשלה האוסטרית אחר כך אגודה זו וסגרה את בית הכנסת המתוקן שלה (1852). כאן נכשל הדרשן של בית הכנסת דוד איינהורן, שברח בשנת 1851 ממקלנבורג לפשט ונפל מן הפח אל הפחת (§ 35). החרדים האונגארים לא היו איסטניסים במלחמתם והלשינו אל הממשלה האוסטרית שאיינהורן מורד במלכות הוא, והשלטונות סגרו את בית הכנסת והשתיקו את הדרשן ששאף אמנם למהפכה ביהדות אבל לא למהפכה פוליטית. (את תעודתו הריפורמאטורית הגשים איינהורן אחר כך בארצות הברית שבאמריקא שנשתקע שם בשנת 1855). כשפסקה הריאקציה בשנות הששים ותנועת השחרור באונגאריא נתחדשה הרימו המתקנים ראש, נתחברו אל הפאטריוטים המאדיארים ממפלגת קושוט, דיאק ואטווש וסייעו מצדם לנצחון השווין שהוכרז בשנת 1867, אבל השתמשו בשעת כושר זו גם להוציא אל הפועל את תקוני הדת בעזרת

הממשלה, והם שעוררו את מיניסטר הדתות לקרוא בשנת 1868 לכנסיה (קונגרס) של הקהלות הישראליות.

מרובה היתה התעמולה של המפלגות בשעת ההכנות לכנסיה זו, שנועדה לשנות את חיי הרוח והצבור של יהודי אונגאריא. חבתה של הממשלה לתקונים בדת ישראל עוררה דאגה בלב החרדים והכריחה אותם לערוך מלחמה. הרב בנימין מפֶּשט, בנו של ה„חתם סופר", ועוד מגדולי הרבנים והחרדים יסדו אגודת „שומרי הדת" לשם התנגדות מסודרת לכל נסיון של התחדשות בדת ובחנוך. בידי האגודה עלה להכניס בשעת הבחירות כמה חברים משלה אל תוך הכנסיה, אבל רוב הנבחרים מן המתקדמים היו. בי"ד דצמבר 1868 נפתחה בפשט הכנסיה שנמנו בה מאתים ועשרים חברים. המיניסטר אטווש פתח את הכנסיה בנאום שבו הבטיח כי הממשלה מצדדת בזכות האבטונומיה „לקהלות הדתיות" של היהודים, בתנאי שלכל הקהלות יהא נקבע משטר מסויים של הנהגה עצמית שישמש ערובה לסדרים נכונים בחיי הקהלה ויהא כפוף להשגחת הממשלה. בין חברי הכנסיה נתגלו שתי דעות בדבר צורת ההנהגה העצמית. דעה אחת בקשה את ההתרכזות בנוסח משטר הקונסיסטוריות בצרפת, ודעה שניה בקשה את ההתיחדות של כל קהלה וקהלה ואפילו של בתי־כנסיות מיוחדים בתוך הקהלה. לדעה שניה זו הסכימו לא רק החרדים שחששו לתקונים בדת מגבוה על ידי הקונסיסטוריות, אלא גם כמה מן המתקדמים שלא רצו לעשות את היהדות לכנסיה דתית רשמית. בעלי ההתרכזות (המפלגה של לֶף) לא העיזו אפילו להעמיד את הצעתם למשא ומתן, מפני שהוכוחים עלולים היו לפוצץ את הכנסיה. לפיכך לא דנו אלא בדבר תקון משטר הקהלות על יסוד ההתיחדות הישנה, ורק הוסיפו עליה קריאת כנסיות של הקהלות מזמן לזמן. התוכחו על דבר ההסתדרות הפנימית של הקהלות, על דבר בחירות רבנים ותפקידיהם, על דבר הנהגת מוסדות החנוך והצדקה ועל דבר השמוש בכספי קרן בתי הספר — מורשת ימי היינאו. כמובן לא באו החרדים והמתקנים לכלל דעה אחת בכל השאלות. החרדים הגינו על האבטונומיה של הקהלות בהיקפו הקודם, הכל ככתוב „בשולחן ערוך", היינו שיד הרב ופרנסי הקהל תהא תקיפה לא רק בעניני הדת אלא גם בדברים שבין אדם לחברו, והמתקנים צמצמו את האבטונומיה בגבולות הפולחן הדתי והעמידו כל שאר המקצועות ברשות המוסדות העירוניים או הממלכתיים. וכוחים נלהבים עוררה שאלת יסוד בית מדרש עליון לחנוך רבנים בעלי השכלה אירופית; האדוקים ראו במוסד זה בית יוצר לאפיקורסים ולמדיחים. בכל השאלות נצחו המתקנים שהיו הרוב בכנסיה.

בשעת נעילת הכנסיה שעבדה יותר משני חדשים (עד כ"ד פברואר 1869)

הבטיח אטווש להציע את החלטותיה למלך ולבתי המחוקקים. אבל המיניסטר לא המתין להסכמת אספת הנבחרים האונגארית ושלח מכתב חוזר לכל הערים, ובו הודיע שהחלטות הכנסיה חובה הן לכל קהלות ישראל כדיני המלכות. פקודה זו עוררה סערת מחאה בתוך החרדים. בהשתדלותיה של אגודת „שומרי הדת" נשלחו בתחילת שנת 1870 אל אספת הנבחרים האונגארית יותר משלש מאות פטיציות, שבהן נמסרה מודעה שהחלטות הכנסיה מתנגדות לעיקרי דת ישראל ולדעותיהם של רוב מנין ישראל באונגאריא והטלתן לחובה על הקהלות פוגעת בחרות הדת. על סמך הפטיציות הללו החליטה אספת הנבחרים שהחלטות הכנסיה אינן חובה (מרץ 1870), ואטווש הוכרח להשיב את דבר פקודתו. החרדים נתעודדו על ידי נצחונם, קראו לאספת מורשי מפלגתם ותקנו לקהלותיהם תקנות מיוחדות המשונות מתקנות הכנסיה. ותקנות אלו של החרדים נתאשרו מטעם הממשלה בשנת 1871. וכך הוכרו באונגאריא שני מיני קהלות ישראל — של החרדים ושל המתקנים המחדשים או „הניאולוגיים". כל אחד משני קבוצי הקהלות יצר לעצמו מרכז פועל: קהלות המחדשים יסדו „לשכה גלילית", וקהלות החרדים — „ועד פועל". בשנת 1878 פתחו הניאולוגים בית מדרש לרבנים בבודאפשט, שהיה מתוך השקפתם של החרדים בית חנוך לאפיקורסים. הפירוד היה המוצא היחיד לשתי מפלגות נלחמות, שאחת מהן בקשה לסגל את היהדות אל התרבות המאדיארית והשניה קפאה בהשקפת העולם של ימי הבינים וכפרה בעיקר השתלשלות היהדות, על ידי שאסרה לנגוע בפרשה אחת של התרבות העברית שאינה אלא פרי תקופות מסויימות בדברי ימינו. ההתבוללות מצד אחד והקפאון מן הצד השני עיכבו את הגידול הלאומי והתרבותי של היהדות באונגאריא.

בשעה שהמחדשים באונגאריא פגעו בדרכם בכח מסודר של הרבנות המשמרת (מספר החסידים לא היה מרובה שם), התנגשו ב ג א ל י צ י א במכשול רב מזה, היא החסידות הבטלנית השקועה בהזיות מסתוריות. בשנות הארבעים נוספה לשושילתות הקודמות של צדיקי גאליציא ובוקובינא שושילתא חדשה, הוא בית ר' ישראל מרוזשין, שברח מרוסיא מפני רדיפות הממשלה (§ 26) ומצא לו מקלט בעירה ס א ד א ג ו ר א שבבוקובינא. ביתו של צדיק זה פרש את מצודתו מסאדאגורא על רוב חסידי גאליציא וגדר בעד התפשטות ההשכלה. הנסיון הראשון של המתקדמים בגאליציא לעשות אגודה אחת בהנהגת המטיף המשכיל שבלבוב, אברהם כהן, נסתיים במעשה נורא. קנאי החסידות, שלמדו משנת הריבולוציה רק את שיטת הטירור, הרעילו את כהן (16 ספטמבר 1848) ושמו קץ לחייו בדמי ימיו (§ 18). מכאן ואילך נשתתקה תנועת המתקנים בגאליציא לזמן רב. רק

אחרי השווין בשנת 1867 התחיל המועט המתקדם בכרכים — קראקא ולבוב — להראות סימני חיים. בשנת 1869 נוסדה אגודת „שומר ישראל" לשם איחוד כל המתקדמים הנוטים להתבולל בגרמנים. כלי מבטא לאגודה שמש העתון „דער איזראעליט" שיצא בלבוב אחד לשבועים. כסם שכנגד יסדו החרדים, והרב שמעון שרייבר (בנו השני של ה„חתם סופר") בראשם, אגודת „מחזיקי הדת" — הסתדרות של מורדי אור וקלריקאלים קנאים. וגם כת שלישית התאזרה עוז — מתבוללים חובבי התרבות הפולאנית, שהתגברו אחר כך (משנות השמונים ואילך) קמעא קמעא על חובבי התרבות הגרמאנית. וכך היתה בגאליציא ערוכה מלחמה בין ההתבוללות הקיצונית בשתי צורותיה — הגרמנית והפולנית — ובין לאומיות דתית נוקשה שלא הסתגלה אל המצב המדיני והתרבותי החדש. שיטה לאומית מתקדמת עדיין לא היתה במציאות. עדיין חזקה היתה הדעה כי כל מה שיש בו משום לאומיות ישראלית אין בו משום התקדמות וכל מה שיש בו משום התקדמות אין בו משום לאומיות.

בלי כל מלחמה התקדמה ההתבוללות ב ב י ה ם ו ב מ י ה ר ן, שהיו לפנים מקומות תורה ואבטונומיה רחבה של הקהלות. התפוסים שנשתחררו נסתלקו לא רק מהבלי הגיטו אלא גם מקדשיו.

בטול הגזרות על רבוי היהודים הגדיל תחלה את מספרם בביהם ובמיהרן (בשנת 1848 היו שם מאה ושמונה אלפים לערך, ובשנת 1869 — מאה ושלשים ושלשה אלף). אבל אחר כך פסק הרבוי כמעט לגמרי (בשנת 1880 מאה ושלשים ושמונה אלפים). סבת הדבר היא שהרבה יהודים עברו מן הגלילות הטשכיים אל עיר המלוכה ווינא, ששעריה נפתחו אחרי השווין. ווינא קלטה לתוכה את הכחות הרעננים שבעָרי המדינה. עד שנת 1848 היה מספר היהודים בווינא לא יותר מחמשת אלפים, בשנת 1860 הגיע עד לארבעים אלף, ובשנת 1880 עד לשבעים ושלשת אלפים. בסביבת התרבות הגרמנית שבעיר המלוכה נתמעטה דמותו הלאומית של היהודי, ניטלו סימני התיהדותו שהיו מציינים את בן גאליציא לעומת יוצא אונגאריא או ביהם. נתגברה ההתבוללות הגסה ונתמעטה ההתבוללות המושכלת. ביחוד גדלה השפעת הטמיעה של בית הספר הבינוני והעליון, שצעירי ישראל נהרו לשם בשקידה יתרה. בזמן קצר נהרבה בווינא מספר נשואי תערובת וכן גם מספר ההמרות. מרעיון התקונים בדת ניטל הודו וזיוו. התקון הדתי בווינא שהיה מתון גם בתקופה הקודמת פסק אחרי השווין לגמרי. הוויכוחים בין המחדשים והחרדים לא היו דומים כלל למחלוקת התרבות הנלהבת שבאונגאריא ובגאליציא. הכתות נתיחדו בבתי כנסיותיהן. יורשי מאנהימר הזקן בכהונות מטיף ורב בקהלת ווינא, אדולף יילינק (אחי הרבולוציונר הנזכר

למעלה) ומשה (מוריק) גידֶמאן, פעלו ברוחו של מאנהימר והמתיקו את הקיצוניות שבריפורמאציה ובאורתודוכסיה כאחד. קהלת ווינא שהוכרה באופן רשמי בשעת קבלת פני שליחיה אצל הקיסר פראנץ יוסף בשנת 1849 (§ 37) נהנתה על יסוד תקנות שנת 1852 מזכות אבטונומיה הגונה, כמובן רק בתורת קבוץ דתי.

§ 41. הספרות.

מלחמת התרבות הישנה והחדשה לבשה צורה מיוחדת במינה באותו ענף הספרות העברית שצמח באוסטריא כפרי התחיה הספרותית שבתקופה הקודמת. דרכי הבקרת המדעית שסללו נחמן קרוכמאל, שי״ר וחבריהם בזהירות יתרה בחקירת דברי ימי ישראל, הביאו את לוחמי ההתחדשות הצעירים לדעות קיצוניות ולמעשים ממשיים. הספרות הצעירה שקנאי החרדים בגאליציא ובאונגאריא החרימוה השתערה מצדה על המעוזים הישנים והחריבה יחד עם הנושן גם הרבה מן הטוב וההגון. אף כאן כמו בגרמניא היתה „חכמת ישראל״ לחרב בידי הלוחמים, אבל ברובה עברית היתה.

בגאליציא מצאה לה הבקורת קן בספר השנה „החלוץ״, שיצא בהפסקות משנת 1852 עד שנת 1880. עורכו, משכיל תלמודי מברודי, יהושע השל שור, יצא חלוץ למלחמה על הרבנות והתלמוד. היה בזה משום מרידת השכל שנשתעבד על ידי הפלפול הישן ופרק ממסגרותיו. הבקורת של שור ועוזריו לא ידעה כל גבול: עד שרשי „תורה שבעל פה״ הגיעה וקיצצה לא רק בענפים אלא גם במצבתה של המסורת התלמודית. הפולמוס שבה מרובה היה על הנתוח ההסטורי. „החלוץ״ נלחם ביהדות התלמודית כמו שנלחמים באויב חי, שהיה עוקר בגאליציא — בעזרת החסידות — כל נֵצר של דעה חפשית. בקורת לוחמת זו של „החלוץ״, שלא היה לה ערך מדעי גדול מפני שחסרה היתה אספקלריא היסטורית, חשובה היתה בערכה הצבורי, כמלחמה לשחרור רוחני ודתי. במסקנותיה קרובה היתה לדעותיהם של גייגר והולדהיים, אבל עיקר תכליתה היה לא תקון מעשי של הדת אלא הגנה על חרות המחשבה. אחד מראשי המדברים ב„החלוץ״, אברהם קרוכמאל (1824—1895), הרחיק ללכת מאביו יוצר „מורה נבוכי הזמן״. קרוכמאל הבן, תלמידם של שפינוזא וקאנט, לא הודה אלא באחדות האל המוסרי שביהדות. שאר עיקרי הדת והמצוות שאינם אלא לבושים חיצוניים לגרעין זה צריכים לדעתו להבטל עם ההכרה הפילוסופית הדתית, ובעלי בינה יתרה יכולים להסתלק מהם מיד. את הפילוסופיה של דברי ימי ישראל מעמיד אברהם קרוכמאל על הנחה זו: „ירידת האומה (המדיניות) היא עלית הדת״. דוקא אחרי אבדן המדינה והקרקע יכול העצם הרוחני שביהדות להתגלות. כל תכליתו של קיום עם ישראל אינה אלא לשם מלוי תעודה מסויימת —

להיות נושא אחדות האל המוסרי בעולם. אברהם קרוכמאל לא היה עמקן כאביו, ובספריו ומאמריו („דעת אלהים בארץ", „ירידת האומה" ועוד) קרוב הוא לדעותיו של גייגר והבנתו הראציונאליסטית הפשוטה של היהדות ושל דברי ימי ישראל.

הראציונאליזמוס הדתי־פילוסופי, הגורם העיקרי במלחמת המתקנים והחרדים, הוליד גם כאן נטיה להבנה מדעית של דברי ימי ישראל המיוסדת על חקירה אוביקטיווית ועל עיקר ההשתלשלות. העומד מצד שיטה זו, שבגרמניא הלכו בה פראנקל וגרץ, היה באוסטריא איזיק הירש ווייס (1815—1905). ווייס למד בישיבות מיהרן ואונגאריא ולימד משנת 1864 ואילך שיעורים בתלמוד בבית המדרש לרבנים בווינא, ואת הספרות שאחרי התנ"ך חקר לא על פני השטח הסוער שלה אלא במעמקיה הנסתרים. בספרו „דור דור ודורשיו" או תולדות התורה שבעל פה (1871—1891, חמשה כרכים) עשה נסיון לנתח את כל חומר תורה שבעל פה, מתחלתה בימי עזרא עד סוף תקופת הפריחה של הספרות הרבנית בספרד. עיקר השקפתו של ווייס היא שהתורה שבעל פה היתה מאז ומקדם בת לויתה של תורה שבכתב ובמשך הדורות צמחה בדרך הטבע מתוך צרכי העם עד שנעשתה בעצמה לספרות בדושה. ווייס רחוק גם מלמוד חובה סתם על המסורת התלמודית והרבנית וגם מלראותה כולה זכאית, אלא מנתח את תוכנה לפרטיו ומתאר אותה כמין שלשלת שאינה פוסקת, שלפעמים היא מאחזת את העם בקשר אמיץ ולפעמים היא מרתקת את מחשבתו. מעריך הוא את התלמוד והרבנות במדה שהם נענים לצרכי החיים והזמן אבל מלמד הוא עליהם חובה על שסייעו להתגוששות שכלית והכניסו את הפלפול לבית המדרש. ספרו של ווייס, בצד ספרי גרץ ופראנקל, הכניס רוח משקיט לתוך סער הויכוחים בדבר היהדות התלמודית הרבנית וסייע להפכה מנושא פולמוס של מפלגות לנושא חקירה מדעית.

אבל תוצאות המשבר של תקופת השחרור שנתגלו תחלה בגרמניא נראו במשך הזמן גם באוסטריא. הלשון העברית, שעסקני התחיה טפחוה ורבוה, הורחקה מתוך הספרות על ידי הלשון הגרמנית שנעשתה לשונם העצמית של המשכילים החדשים, בין הקוראים ובין הכותבים. בגאליציא מרובה היתה עדיין ידיעת העברית, אבל בשאר מקומות, וביחוד במרכז הרוחני של המדינה — בווינא, לא כתבו את חבוריהם עברית אלא סופרים מועטים כמו ווייס למשל, שנתכוון בעיקרו כלפי הקוראים בפולין וברוסיא*), ורוב החכמים והסופרים כתבו גרמנית. המטיף אדולף ילינק (1821—1893) בווינא שהוציא לאור כמה כתבי יד עברים

*) הירחון „השחר" שהוציא סמולנסקין בווינא משנת 1869 ואילך אינו בא בחשבון, כי עורכו היה יהודי רוסי והירחון נועד כמעט רק לבני עמו ברוסיא ונמנה על תולדות הספרות של יהודי רוסיא (עי' למטה § 46).

קדמונים במקורם (בקובץ „בית המדרש" ועוד) כתב את הפתיחות ואת מאמריו גרמנית. ביחוד חשובות חקירותיו על הקבלה („לתולדות הקבלה", „משה די ליאון"). חברו של יילינק בבית מדרש הרבנים, משה גידֶמאן (רב בווינא משנת 1868) הביא עמו מגרמניא לאוסטריא את שיטות החקירה המדעית הרחבה. גידמאן היה תלמידו של גרץ בבית המדרש שבברסלוי, ומלא אחרי חבורו הגדול של רבו במונוגראפיות מפורטות לתולדות החנוך והתרבות של ישראל בימי הבינים (יודישעס אונטערריכטסוועזען וועהרענד דער שפאניש־אראבישען פעריאָדע, 1873; געשיכטע דעס ערציעהונגסוועזענס אונד דער קולטור דער אבענדלענדישען יודען 1880—1888) *). בחבור גדול זה של החוקר הליבראלי המתון לא נשמע כלל הד מלחמת הדעות בזמנו. לפרקים נשקפת בו מגמה של סנגוריא — להראות לעמים ולשרים את יתרונותיה של היהדות. ההפך מגידמאן היה הרב ליאופולד לֶף (§ 18) בסגדין, ראש מתקני הדת באונגאריא, שחומו לא נצטנן גם אחרי ששקטה סערת שנות הארבעים. מזגו זה מורגש גם בחבוריו המדעים. לף היה חוקר דברי ימי הדת, ובמאמריו המרובים שפרסם במאספו העתי „בן חנניה" (1858—1867) שהוציא בסגדין בלשון גרמנית וכן גם בספרים מיוחדים נסה להקיף את כל מקצוע דברי ימי הדת הישראלית, מן החסידים הראשונים עד החסידים החדשים, מן כנסת הגדולה הקדומה עד לכנסיה הישראלית בפשט שעשתה את היהדות האונגארית לשני מחנות. בהתעמקו בתולדות התלמוד והרבנות הקדומה גילה שם מתחת לקפאון המדומה שנוי צורות שאינו פוסק ודרש חרות כזו גם בשביל השתלשלות המחשבה הדתית בהוה. חקירתו עומדת על גבול הפובלי־ציסטיקה. עד סוף ימיו (לף מת בשנת 1875) היה מעריץ קיצוני של הטמיעה בתרבות המאדיארית וכפר באחדות הלאומיות הישראלית. „היהודים הצרפתיים — כתב לף — מוזרים ליהודים הגרמנים והללו מוזרים ליהודים האיטלקים או האנגלים, כמו שמוזרים אלה לאלה גם נוצרי המדינות הללו". בדבר ספרו של הֶס „רומי וירושלים" אמר לף: „במושג המחבר על דבר הלאומיות הישראלית אין אנו רואים אלא הזיה ריקה. מתערובת יסודות גרמניים וגאליים אי אפשר לברוא אומה ישראלית". כך כתב בשנת 1862 לא אדם רחוק מן היהדות אלא בקי בכל מקורות התרבות הישראלית. באחדות הלאומית של היהודים כפר, אבל האמין בקיומה של „הקבוצה הדתית" הישראלית המפוררת לחבורות לאומיות כמספר אומות העולם והולכת ומובלעת בתוך החבורות הללו. עד היכן הגיעה השפעתו של רעיון הטמיעה!

אחרי טעות כללית זו נגררו ביחוד המספרים של הדור ההוא, שבו היו התפוסים המשוחררים של הגיטו מעריצים את הסביבה. שנים הם המספרים שתארו

*) יש תרגום עברי בשם „התורה והחיים" מאת א. ש. פרידבֶרג, ג' כרכים. ורשא. תרנ"ז־נ"ח.

בימים ההם את חיי הגיטו: ליאופולד קומפרט (1822—1886) וקארל אמיל פראנצוז (1848—1904). הראשון צייר את הגיטו הביהמי והשני את הגיטו הגאליצי. קומפרט עזב בנעוריו את עירתו הנדחה בביהם ונשתקע בווינא ההומיה ושם נעשה משנת 1848 ואילך לאחד מגדולי העתונאים הגרמנים. את חיי בני עירו וארצו צייר בכמה ספורים („געשיכטן אויס דעם גהעטטאָ" 1848, „בעהמישע יודען" 1851, „אם פפלוגע" 1855*), „געשיכטען איינער גאסע", 1865 ועוד) שמשכו את לב הקורא בנועם האידיליות שבהם. לציור החיים של קומפרט שרוה העוצב של זכרונות הנערות מרחפת עליו נגוזתה כמעט תמיד מחשבה צבורית, אף היא רכה וחולמת. נושא חביב בספוריו היא האהבה בין בת ישראל ונוצרי או בין נוצרית ויהודי, וסוף אהבה כזאת התפרדות מעציבה או נצחון הנאהבים. קומפרט גומר את ההלל לנשואי תערובת, למזיגת דם היהודים והנוצרים, וסבור הוא שיש ביד אמור מלאך האהבה לסייע לפתרון שאלת היהודים. דרכו לגשר גשרים על גבי התהום ההסטורי שבין שני עולמות. הוזה הוא על דבר התמזגות ומאמין שהתמזגות זו לא תביא כליה על היהדות.

מה שמכוסה בספורי מצייר הגיטו הביהמי בצעיף אידילי דק — בולט בספורי מצייר חיי גאליציא, פראנצוז, בגוונים שחורים. בספור „יהודי בארנוב" (1877) מצויירת מלחמת האבות והבנים במלכות החושך של חסידי גאליציא. בת ישראל שנמשכה אחרי פקיד צבא וברחה עמו מבית אבותיה — סמל יהודיה בת חורין — מכאיבה לב האב האדוק והוא נועל אחר כך דלת ביתו בפני הבת הסוררת, ובעבור זה מכבד אותו המספר בשם „שיילוק מבארנוב". אשה צעירה נשואה (בספור „בלי כתובת") נרדפת בידי ההמון הקנאי על שבאה ביום הכפורים לבית הכנסת בלי פאה נכרית. על קברה הנדח ומצבתה שאין עליה כתובת מקונן המחבר על שבר העם, ששלטון הדת שמש לו לפנים כתרים בפני המכות מחוץ והגיעה שעתו להשליך תרים זה אחרי גוו מאחר שכבר „האירו פני המערב" והמכות הדלו. פראנצוז קושר כתרים לאפיקורסים שבגיטו, לאוריאלים אקוסטים הנרדפים ולכל אלה שעוזבים חורבות היהדות הישנה ומתדבקים באנושיות, כלומר בעולם הנוצרי שמסביב. יציאה תרבותית מחצי־אזיא („האלב־אזיען" כמו שמכנה פראנצוז את גאליציא) למרחביה ולאור התרבות האירופית — זוהי משאת נפשו. לדור הראשון של היהודים המשוחררים נדמה נגוד זמני זה שבין ההתבדלות הלאומית ה„חשוכה" וההתדבקות ה„נאורה" באנושיות כאמת נצחית.

*) בעברית: „ליד המחרשה" בתרגומו של פ. קאפלאן.

פרק שלישי.

דרך התקונים ברוסיא.

§ 42. השנים האחרונות שלפני התקונים ברוסיא (1848—1855).

תחלת השויון השני במערב נעוצה בסוף תקופת הלחץ ברוסיא. שבע השנים האחרונות של תקופה זו ברוסיא שנות חושך היו למדינה בכלל וליהודים בפרט. אותו האבסולוטיזמוס שמהפכת מרץ גרשה אותו מארצות המערב שלט באכזריות יתרה במדינה זו שממשלתה נתפרסמה „כסרדיוט של אירופא". קולות הנצחון של התרות המדינית במערב חזקו את משובת הריאקציה במלכות ניקולאי הראשון. מעשים פוליטיים ברוח החופש והמהפכה היו ברוסיא מן הנמנעות מפני עינה הפקוחה של „המחלקה השלישית", ולא גזרו אלא על הדבור והמחשבה. הצנזורה השתובבה ועקרה משורש בספרות הנכנעת כל מה שלא התאים להלך מחשבותיה של הפוליציה („הועד של בוטורלין"). הבולשת היתה נדחקת לתוך החבורות הנסתרות של המשכילים הרוסים שהעיזו לפעמים להרהר בחדרי חדרים על תקון המשטר המדיני והחברתי והיתה חוטפת שם קרבנות לגרדום, לעבודת פרך ולצבא. בכל השוטים והעקרבים הללו נסתייע המשטר הישן במלכות הביורוקראטיה והשעבוד בשנים האחרונות של רוסיא שלפני התקונים, שאפילו הפייטן הפאטריוט והסלאבופיל הומיאקוב אמר עליה, שהיא „ארץ חמס ושעבוד, משפטה משפח, כולה שקר וחונף והיא מלאה כל דבר תועבה". ועול השעבוד והשקר של המשטר ההוא העיק בכל כובדו על שכם החלק המשועבד ביותר שבין הנתינים הרוסים — הם היהודים. על פי צורתם המעוררת זועה אין לימי מלכות ניקולאי האחרונים דמיון בדברי ימי ישראל אם לא נחשוב את תחלת ימי מלכותו. התקונים המדומים שבתחלת שנות הארבעים לא הוליכו את העם שולל: בתחום המושב ראו לא רק את היד שנתנה את תורת ההשכלה מטעם הממשלה, אלא גם את היד השניה שאבן טמונה בתוכה — רדיפות

אכזריות חדשות. לא עברו ימים מועטים והממשלה הסירה מעליה מסוה ההשכלה והתחילה להוציא אל הפועל את שיטת „תקון" היהודים על ידי הפוליציה. עיקר השיטה הזאת היתה כידוע חלוקת היהודים לסוגים, כלומר הבדלת כל אלה שאין להם רכוש או פרנסה קבועה, על מנת להתנהג בהם כעם מזיקים לצבור. עוד בשנת 1846 הודיעה הממשלה שבקרוב תעשה אותו „נתוח הדמים בקבוץ שלם", שהגנראל גוברנאטור וורונצוב (§ 23) הזהיר לשוא שלא לעשותו. הממשלה הודיעה לכל היהודים שימהרו להרשם לחבורות ולמעמדות והתרתה בהם, „שאם תקון זה לא יצליח תעשה הממשלה את החלוקה בעצמה", היינו: „תבדיל את היהודים שאינם עוסקים בעבודה פוריה ותגזור עליהם הגבלות שונות מפני שהם נופלים למשא על הצבור". איום זה לא הועיל, שהרי אי אפשר היה לרוב מנין אוכלוסי היהודים שחיו חיי דוחק בסבת השעבוד והמצב הכלכלי לרכוש פתאום הון או פרנסה קבועה. ובשנת כ״ג לנובמבר שנת 1851 נקבעו מטעם הקיסר „תקנות עראיות על דבר חלוקת היהודים לסוגים".

כל היהודים מתחלקים לחמשה סוגים: סוחרים, עובדי אדמה, בעלי מלאכה, עירונים־תושבים ועירוניים ארעים. לשלשת הסוגים הראשונים נכנסים מי שנרשמו במעמדות והחבורות השייכות לדבר. לעירונים־תושבים נחשבים מי שיש להם נחלאות או שעוסקים ב„מסחר עירונים" על פי תעודות מיוחדות, וכן גם רבנים ולומדים. כל שאר בני ההמון נכנסים לסוג „עירונים ארעים" החייבים חובת־צבא יתרה על המדה וכמה הגבלות זכויות חלות עליהם. דלת העם הזאת שאין לה אלא עבודה מקרית או שמחוסרת עבודה לגמרי ניתנה ביותר ללחץ ולרדיפה מצד השלטון. עד ראשון באפריל שנת 1852 חייבים היהודים השייכים לארבעת הסוגים הנסבלים להראות לשלטונות המקומיים תעודות מעידות על מעמדם, ומי שלא עשו זאת נמנים על הסוג החמישי החוטא של „העירונים הארעים". בזמן קצר זה לא הספיקו היהודים להמציא את התעודות ועל פי השתדלות שרי הגלילות המערביים נארך המועד עד חורף שנת 1852, אבל גם למועד זה לא נסתיימה חלוקת הסוגים. וכבר הכינה הממשלה כמה גזרות חמורות על „האוכלים ואינם עושים", ובתוכן השגחה על ידי הפוליציה ואפילו עבודת פרך, אלא שבעצם עבודת „היצירה" הזאת של המחוקקים באה מלחמת קרים והסיחה את דעתם מן המלחמה ביהודים. אבל כמה שנים רצופות היה חוק החלוקה לסוגים מהלך אימים על רבבות יהודים, וההמון הנבהל שפך שיחו בשירי צער:

„אוי, א צרה, א גזרה מיט די ראזריאדען!"

מהומה לתוך חיי ישראל הכניסה גם הגשמת התקנה שעלתה בדעתה של

הממשלה מכבר כדי להטמיע את היהודים טמיעה קיצונית, והיא חלוף מלבושי היהודים המקובלים במלבושים רוסים או גרמנים. בפקודה מטעם הקיסר מראשון למאי שנת 1850 נאסר ללבוש מלבושים יהודים מיוחדים מראשון בינואר שנת 1851, אלא שהגנראל־גוברנאטורים רשאים היו להתיר ליהודים ישישים ללבוש את מלבושיהם הישנים עד יום מותם בתשלומי קנס קבוע. האיסור חל גם על הפאות. וכעבור שנה נתפשט האסור גם על החיצוניות של בנות ישראל: „מטעם הקיסר אסור לנשים מישראל לגלח שער ראשן עם כניסתן לחופה" (אפריל 1851). אחר כך קבעו שהאשה המגולחת משלמת קנס חמשה רובלים והרב ששתק ולא מיחה נמסר לדין (אוקטובר 1852). ולפי שלא היהודים ולא היהודיות לא צייתו לפקודות הקיסר התחילו השלטונות המקומיים להלחם בממרים. שרי הגלילות ושרי הפלכים שקדו על התקנה שקידה יתרה. הפקידים היו מטילים קנס על הממרים והרבנים המסייעים על ידיהם ואפילו הגלבים והגלביות שהיו מגלחים שערות הנשים. בלשכות הפוליציה היו בודקים בנות ישראל כדי להוכח אם נשתיירו אצלן שערות מתחת לפאות הנכריות או הצניפים. ויש שהמלחמה לבשה צורות מגוחכות או מכעיסות. בקצת מקומות היו השוטרים גוזזים את הפאות באונס ומקצצים במלבושים הארוכים. „ההתנגדות לשלטונים" חזקה היתה ביותר במלכות פולין, ששם היו אוכלוסי החסידים נכונים למסור את נפשם על כל מנהג נושן. המלחמה נמשכה זמן רב ולא פסקה גם בימי מלכות הקיסר אלכסנדר השני, אבל הנצחון היה על צד ההמון המתעקש. ומה שהמלבוש הישן נתחלף בישראל במלבוש אירופי לא בסבת הרדיפות נהיה הדבר אלא למרות הרדיפות — בתוקף ההתחדשות התרבותית הכללית. הטמיעה באונס על־ידי מלבושים נראתה כהפך ההתבדלות באונס בימי הבינים — זוהי שיטת הכובעים המחודדים והמטלית הכתומה, אבל גם פה וגם שם היה אונס ולעג ביסוד הגזירה.

במקצוע אחד יכלה הממשלה לפתח את כל כח ההריסה שבה — זהו מקצוע תרומת הצבא. בריה משונה זו של הפוליטיקה הרוסית שהשתמשו בה לעונש ולתקון כאחד הכבידה אכפה על היהודים ביותר: חטיפת גדולים וקטנים, משטר הקאנטוניסטים, גירוש למקומות רחוקים לכ"ה שנה ויותר. אפילו לאכרי רוסיא נוראה היתה תרומת הצבא שבימי ניקולאי, ובזכרונות סופרי הצבא של הדור ההוא היא מתוארת כעבודת פרך עולמית: האכרים היו גם הם משתמטים מעבודת הצבא, בורחים מבעלי האחוזות ומתחבאים ביערות. על אחת כמה וכמה נוראה היתה עבודת הצבא ליהודי, שחמסו ממשפחתו גם את האב הצעיר וגם את הבן הקטן. בכל מיני תחבולות היו משתמטים מעבודת פרך זו. שרי הפלך מודיעים בהרצאותיהם על „הקושי העצום במלוי חובת הצבא מצד

היהודים". „חוץ מכל מיני הטלת מומים בגופם — נאמר באחת ההרצאות הללו (1850) — מעשים בכל יום שכל היהודים המוכשרים לעבודה מתעלמים, עד שבקהלות אחדות אין בשעת התרומה במציאות, חוץ מיהודים שאינם מוכשרים לעבודת הצבא על פי שנותיהם או מומיהם אף יהודי אחד המוכשר לעבוד בצבא: קצתם יוצאים לחוץ לארץ וקצתם מסתתרים בפלכים הסמוכים". אחרי המסתתרים רדפו כחיתו יער, וחייהם לא היו חיים, כי הלשנה קלה לפוליציה עלולה היתה להביא עליהם כליה. הרבה מהם היו מטילים מום בעצמם כדי לפסול עצמם לעבודת הצבא: היו חותכים אצבעות ידיהם או רגליהם, מקלקלים את עיניהם ועושים בגופם כל מיני פגימות ובלבד שלא לעבוד בצבא. „אמות רחמניות היו מעמידים אצבע בן יקיר מתחת למאכלת של מנתח הדיוט" — אומר אחד מבני הדור.

ההשתמטות מעבודת הצבא גרמה לגרעון עצום במספר הקצוב, ועל זה היו אחראים ראשי הקהלות. בפטרבורג עוררו ההרצאות על דבר תוצאות כל תרומה ותרומה רוגז גדול: בעקשנות זו של בני אדם שלא רצו להפרד כמעט לכל ימי חייהם מאת קרוביהם וידידיהם ומאת בניהם הקטנים שהובלו למכות ולשמד — לא ראתה הממשלה אלא כוונה רעה ולכן החליטה להוסיף על הגזירות הקודמות כהנה וכהנה. בדצמבר שנת 1850 צוה הקיסר: במקום כל יוצא צבא הסר ביהודים לקחת לעבודת הצבא שלשה אנשים שאינם צעירים מעשרים שנה, ובמקום כל אלפַּים רובל של מסים שלא באו לידי גוביינא — לקחת יהודי אחד לצבא. בשנה שלאחריה (22 אוקטובר) נתפרסמו התקנות האכזריות „למנוע בפני השתמטות מעבודת הצבא": לצוד את הבורחים, להלקותם בשוטים ולמסור לצבא מחוץ לחשבון, לקנוס את הקהלות שהם מסתתרים שם, ובמקום יוצאי הצבא החסרים למנין למסור לצבא את קרוביהם ואפילו אם הם אבות משפחה, או את הגבאים ואת זקני הקהלה. אחרי שנתפרסמו תקנות אלו גדלה ההפקירות בקהלות ישראל. ראשי הקהלות (שנתקיימו כסוכני הממשלה גם לאחר בטול שלטון „הקהל") מוכרחים היו לבחור אחת משתי אלה: להיות „לרוצחים או לקדושים" (כדברי אחד מבני הדור), לחטוף את כל הבא בידם ולמסור ללשכות הצבא את כל בחור ונער הנפגש בדרכם, או ללבוש בעצמם אדרת איש צבא וללכת לעבודת־קנס. ובתחום המושב התחיל ציד אדם: היו צדים אנשים מגודלים ומוסרים לצבא את המפרנסים היחידים של המשפחה, היו חוטפים ילדים בני שמונה ואומרים עליהם שהם בני שנים־עשרה, אבל גם אחרי ציד זה לא נתמלא בכמה קהלות המספר הדרוש, ומספר זקני הקהלה הנקנסים הלך וגדל.

תאניה ואניה מלאו רחובות ערי ישראל סמוך לבתי לשכות הצבא, מקום שם

נפרדו האבות והקרובים מן הנידונים לעבודת צבא עולמית. אבל חמת הממשלה לא שככה, ובשנת 1853 יצאו „בתורת נסיון" תקנות עראיות חדשות; לכל הקהלות וליחידים מישראל הותר „להעמיד במקומם לצבא את בני אמונתם ילידי ערים אחרות שנתפסו בלי תעודות מסע". כל מי שיצא ממקום מגוריו בלי תעודת מסע עלול היה להתפס בידי כל מוצאו ולהמסר לצבא במקום העומד לצאת לצבא בשנה זו ממשפחת התופס. „נתפס" כזה היה נמסר לצבא בין גדול בין קטן והתופס היה מקבל שובר שהעמיד יוצא לצבא. התחיל ציד חדש ומופקר: מעתה יצאו לצוד ציד אדם לא החוטפים מטעם הקהל בלבד, אלא גם כל אדם פרטי, שבקש לשלוח לצבא במקומו ובמקום בן משפחתו בחור ממשפחה אחרת או פשוט לעשות סחורה בשובר צבאי, היה הולך לציד. ריקים ופוחזים מישראל התלקטו לגדודים והיו מרגלים בדרכים ופונדקים, נוטלים במרמה או באונס את התעודות מאת הנוסעים ואחר כך ממציאים את הנגזלים ללשכת הצבא בתורת נתפסים על מנת למסור אותם לצבא. מעולם לא נתקלקלו המדות בישראל במדה כזאת על ידי לחק מן החוק. איש מישראל את רעהו חיים בלעו. היו מתיראים לצאת מהלך פרסה את העיר, בכל אדם זר שפגשו בשוק חשדו שהוא חוטף או לסטים. האינקוויזיציה הצבאית הגיעה בשנים הללו למרומי העינוי. גירתה יהודי ביהודי, הכל נלחמו בכל, מענים במעונים נגעו, נפש העם נטמאה.

השנים הללו ימי מלחמת קרים היו. הצבא שלשמו נזבחו במשך שלשים שנה קרבנות אדם מרובים כל כך הלך להציל „כבוד רוסיא", כבוד המשטר הישן. מחנה אחרי מחנה הלכו מעמקי רוסיא אל שדות הקטל שבנגב, הלכו לטבח מתחת למטר הכדורים של האנגלים והצרפתים שידעו לנצח בלי עבודת פרך צבאית ובלי המתת תינוקות קאנטוניסטים. הסרדיוט של אירופא המזויין מכף רגל ועד ראש, שאיים בלגלוג, כי יש בידו לעפר את אויבו בעפר רגליו, לא עמד לפני צבא „המערב הרקוב". אלפי חללים רוסים נפלו מתחת לחומות סבאסתופול, על גבעות אינקרמן. מאות אנשי צבא מישראל נקברו כאן בקברות אחים. היהודים המשועבדים ברוסיא מתו על מזבח ארץ מולדתם שנלחמה בהם בלי רחם שלשים שנים רצופות. ומיד הוברר שחללי סבאסתופול העידו במותם לא על כבודו של המשטר הישן אלא על חרפתו. השפיר של רוסיא החדשה פרפר מתחת לנבלת רוסיא הישנה והמשועבדת, המרותקת בכבלי שלטון הצבא והפוליציה.

להשלמת המראה העכור ובכדי שיהא סופה של מלכות ניקולאי נעוץ בתחלתה האיומה חסר עוד פרט אחד — עלילת דם מעין עלילת ווליזש. עלילה כזאת באה. בדצמבר שנת 1852 ובינואר שנת 1853 נעלמו בעיר סאראטוב

שני נערים רוסים מדלת העם, ולאחר שנים שלשה חדשים נמצאו גופותיהם על שפת הנהר וולגא מלאות פצעים וניכרים בהם סימני מילה. חוקרי הדין חשדו שיד היהודים ברציחה זו. בסאראטוב, שהיא מחוץ לתחום מושב היהודים, נמצא בימים ההם ישוב יהודי קטן: כארבעים אנשי צבא ויהודים „בני חורין” מעטים, סוחרים ובעלי מלאכה שגרו בעיר האסורה בחסדי הפוליציה; היו בעיר גם מומרים אחדים. וכלפי ישוב מועט זה כוננו החוקרים את החשדם. מנהל החקירה, הפקיד דורנובו שנשלח מפטרבורג, ערך את החקירה אף הוא לצד חשד ברציחה דתית. נמצאו גם עדים לדבר מחוג החשוכים והמקולקלים שהיו שקועים באמונות ההבל. איש הצבא הפוחז בוגדאנוב והפקיד השיכור קריגר העידו שבעיניהם ראו את היהודים ממצים דם מגוף הנערים הנרצחים וגם קראו בשם ראשי האשמים ברציחה: את המוהל של הישוב היהודי איש הצבא שליפרמאן, את סוחר העורות החסיד יעקב יושקביטשר ואת בנו המומר. הם ושאר הנאשמים נאסרו במאסר ולמרות עינויי החקירה כפרו בכל עוז בשייכותם לרציחה ובעלילת דם בכלל. החקירה הלכה ונסתבכה ומשכה למצודתה עוד נאשמים, עד שביולי שנת 1854 נמנה מטעם ניקולאי הראשון „ועד בית דין” לא רק כדי לגלות רציחה זו אלא גם כדי לחקור ולדרוש את „עיקרי הפראות הדתית של היהודים”. תעודה אחרונה זו של חקירה תוריית נמסרה בשנת 1855 לועד מיוחד על יד המיניסטריום לענינים פנימיים. בתוך התיאולוגים והבלשנים שבועד זה נמצא גם הפרופסור המומר דניאל חבולסון, שהוכיח בדרך מדעית שאין ממש בעלילת דם. אחרי חקירות של שתי שנים החליט ועד בית־הדין, שלא מצא די ראיות לחובת הנאשמים, להוציא אותם לחופש אבל להניחם בחזקת חשד (1856).

הדבר כבר היה בימי מלכות אלכסנדר השני, בשעה שצלמי הבלהות של התקופה הקודמת התחילו נסים מפני שחר ההתחדשות אבל הדעות המשובשות הישנות עדיין תקועות היו במוחות בעלי השלטון. כשעברה החלטת הועד הסאראטובי אל הסנאט עוררה שם מחלוקת והענין עבר למועצת הממלכה. כאן מצאו השרים פשרה בין הדעה המשובשת של ימי הבינים ובין הויתור ההכרחי לרוח הזמן: נמנעו מלהכנס לחקירה בדבר „השאלה שלא נפתרה עדיין, אם היהודים משתמשים בדמי נוצרים”, אבל בלי פקפוק הודו שיש כאן רציחה לתכלית דתית ויחסו רציחה זו ליהודים על יסוד סימני המילה שנמצאו בגופות הנרצחים. מועצת הממלכה לא שמה לב לסתירה פנימית זו ולא השגיחה בטענותיו העצומות של מיניסטר המשפטים הליבראל זאמיאטין: השרים הוציאו לחובה את דין הנאשמים הראשיים, שליפרמאן הזקן, יושקביטשר ובנו וחייבו

אותם לעבודת פרך, ואלכסנדר השני קיים פסק דין זה (מאי 1860). מורשי עדת ישראל בפטרבורג (הבנקיר יוסף יוזל גינצבורג ועוד) הגישו בקשה אל הקיסר לדחות קיום פסק הדין עד שיתברר בועד מומחים כי רציחות דתיות סותרות לעיקרי היהדות, אבל יושב הראש במועצת־הממלכה הנסיך אורלוב הרצה דברים לפני הקיסר שהיהודים מתכוונים בבקשתם „רק לדחות לזמן בלתי קבוע פתרון הענין שבני אמונתם נוגעים בו" ועמד על דעתו למלא את פסק הדין מיד, והקיסר הסכים לו. אחרי מאסר של שמונה שנים לא היה ביכלתם של „הפושעים" ללכת לעבודת פרך. הזקן יושקביטשר החף מפשע סבל בבית המאסר עוד שבע שנים, עד שנשתחרר במצות אלכסנדר השני על פי בקשת ראש חברת „כל ישראל חברים" כרמיה בשעה שהתארח הקיסר בפאריז (1867). כך פרשה מורשת העבר החשוך את צלליה על החיים המתבהרים של רוסיא החדשה שהגיעה ל„תקופת התקונים הגדולים".

§ 43. עשר שנות התקונים (1855—1865).

אחרי מלחמת קרים שחשפה את הרקבון שבמשטר הישן, כשהתחילה התחדשותה של רוסיא ועל הפרק עמדו שחרור האכרים ושאר תקוני אלכסנדר השני, צריכה היתה שאלת היהודים לעמוד בשורה ראשונה של התקונים הללו. הממלכה ששחררה את העבדים הכפריים צריכה היתה לשחרר גם את המשועבדים העירונים — את שלשת מיליוני היהודים שהמשטר הישן לחצם ורדפם בלי רחם. אבל למעשה לא הוצגה שאלת היהודים במערכת התקונים הגדולים בכל היקפה, כשאלת השויון האזרחי. שאלה זו נדחתה לשורה שניה ונפתרה רק בפרטים מסויימים. כשם שכל „התקונים מגבוה" שבימים ההם לא הגיעו אלא עד הגבול הקצוב ולא נענו לתביעות האסורות של קונסטיטוציה וחרות מדינית, כך עמדה גם שאלת היהודים על הגבול שממנו והלאה מתחיל ביטול כל השאלה מפני הכרת שויון גמור לאזרחים. רוסיא המחודשת בתקופת אלכסנדר השני, שעדיין כפרה גם בחופש המדיני וגם בשויון האזרחי, לא יכלה ללכת אלא בדרך תקונים למחצה. ואף על פי כן עורר המעבר מן המשטר הישן אל החדש משבר עז בחיי המדינה בכלל ובחיי היהודים בפרט. השנוי הרוחני גדול היה מן הפוליטי. עדיין נשב קור־חורף ממרומי השלטון, עדיין קצצה הצנזורה כנפי העתונות והספרות —. ובכל חוגי הצבור הרוסי כבר תסס ורתח הכח החברתי שנשתחרר, ויש שהיה מנתק כבלי הפוליציה. שאיפות רוסיא החדשה הקדימו הרבה את התקונים המתמהמהים שמלמעלה ושם

את פעמיהן ללכת בדרך המדינית שהיתה כבושה במערב, אלא שכאן היתה קשה ביותר ומלאה פחים...

הדבר הראשון שמשך את עיני הממשלה למצבם המשונה של היהודים היה העינוי שבתרומת הצבא. עוד קודם שנסתיימה מלחמת קרים העיר הועד לעניני היהודים את אוזן הקיסר על הצורך לשנות תרומת הצבא בישראל ומוראותיה — חטיפת קאנטוניסטים קטנים, נענשים ונתפסים. אבל תקון זה נדחה לשנה, עד חג ההתקסרות ביום כ״ו אבגוסט 1856, ובו ביום ניתן התקון כחסד מיוחד. „מחפצנו להקל על היהודים את מלוי חובתם לצבא — נאמר במאניפסט — הרינו מצווים: 1) להרים יוצאי צבא מישראל במספר שוה לשאר המעמדות, בעיקר מן העירונים שאין להם ישיבת קבע ושאינם עוסקים בעבודה פוריה. 2) להרים יוצאי צבא מאותם הגילים והתכונות שנקבעו לשאר המעמדות ולבטל לקיחת קטנים לצבא. 3) בגביות מספר יוצאי הצבא החסרים להתנהג על פי החוקים הכלליים, שלא לדרוש מאת הקהלות תפוסים לצבא בתורת קנס על הגרעון. 4) לבטל את התקנות העראיות שהותקנו בשנת 1853 בתורת נסיון ושהרשו לקהלות וליחידים מישראל להעמיד במקומם לצבא את בני אמונתם שנתפסו בלי תעודות מסע״. כך הושם קץ לאינקוויזיציה של תרומת הצבא שנמשכה כמעט שלשים שנה ושהוסיפה דף מיוחד במינו בתולדות הפורענויות בישראל. ליהודים ניתן שויון חלקי בתרומת הצבא: בדרך כלל (חוץ מיוצאים אחדים מן הכלל — מורשת העבר חלו עליהם התקנות הכלליות של חובת הצבא. הד חלוקת הסוגים שעלתה במחשבה לפנים נשמע במאניפסט שקבע תרומה יתרה מסוג „העירונים העראיים ושאינם עוסקים בעבודה פוריה״, כלומר ממעמדות העניים ביותר, בניגוד ל„מועילים״, האמידים במדה ידועה. כמו כן לא נתכפר החטא ההיסטורי: במאניפסט שיצא בו ביום בדבר שחרור הקאנטוניסטים הרוסים מבני אנשי הצבא נאמר בפירוש, שהקאנטוניסטים היהודים שנתנצרו אינם מושבים למשפחותיהם אלא ניתנים לנוצרים לחנוך. כמקודם היתה ההמרה תנאי להצטיינות איש צבא יהודי, ורק בשנת 1861 הותר למנות איש צבא יהודי לסגן אופיציר בדרך הנהוגה (קודם לכן זכו לגדולה זו רק על ידי הצטיינות במלחמה). למעלה מכהונת סגן אופיציר לא יכול היהודי לעלות.

אחרי ביטול תגזרות שבתרומת הצבא הגיעה השעה לחשוב גם על דבר הקלת עול השעבוד, זה חוסר־הזכויות שהכביד אכפו על תחום המושב הנדח. עוד באביב שנת 1856 הגיש השר הליבראלי למחצה הגראף קיסלב, מי שהיה ראש הועד היהודי בימי ניקולאי הראשון הרצאה אל אלכסנדר השני ובה נאמר „שהגבלות ארעיות שונות מונעות בפני התמזגות היהודים בתוך הסביבה״.

משום כך צוה הקיסר (ל״א במרץ): „לבקר את כל התקנות הקבועות ליהודים כדי לסגלן אל התכלית הכללית של התמזגות אומה זו ביושבי הארץ, עד כמה שהמצב המוסרי של היהודים מכשירם לכך״. כך נקבע בתחילת ימי המלכות החדשה כלל גדול: התבוללות היהודים בעם הרוסי בשכר הנחות במצבם האזרחי. מונע להתמזגות נמצא באחדותם ההסטורית של ישראל שנקראה בלשון הממשלה בשם התבדלות, וסבתה ראו „במצב המוסרי של היהודים״, אלא שסבורים היו כי את „המעולים״ שבישראל הנוטים לטמיעה רוסית אפשר לזַכות בזכויות יתרות על בני עמם המתבדלים. ומן הוא והלאה נשתרשה בחוגי השלטונות בפטרבורג הדעה שיש להוציא מן הכלל חבורות מסויימות של יהודים שיש להם רכוש או השכלה ולזכותם בזכויות אחדות. מטבע זה ישן היה — זהו רעיון החלוקה לסוגים מימי ניקולאי, אלא שהוטבעה בו צורה חדשה: לפנים בקשו לקנוס את „הרשעים״, את העירונים שאין להם ישיבת קבע ומי שאינם עוסקים בעבודה מסויימת, על ידי הכבדת שעבודם, וכעת נתכוונו לשלם שכר לטובים על ידי הרחבת זכויותיהם או הקלת שעבודם. נשתמרה שיטת חלוקת העם לסוגי נתמכים ונדחים ולא נשתנה אלא התכסים: במקום רדיפות אחרי הממרים ניתנו הבטחות של הנחות למצייתים.

חבורת „סוחרים נשואי פנים״ מישראל בפטרבורג שהיו מקורבים לשלטונות העליונים (הקבלן העשיר יוזל גינצבורג ואחרים) נאחזו ברעיון זה שהבטית זכויות יתרות לאמידים. ביוני שנת 1856 פנתה חבורה זו אל אלכסנדר השני בבקשה ובה היא קובלת על השעבוד המעיק על כל היהודים, „מבעל המלאכה עד הסוחר הגדול, מאיש הצבא עד המלומד״, והמוריד אותם „למדרגת אומה ירודה והשודה״. המבקשים מוסרים מודעה שצריך להבחין בין טוב לרע בהמון זה: „אם תבדיל הממשלה לטובה את הדור הצעיר שנתחנך ברוח הממשלה ובהשגחתה, את הסוחרים הגדולים שהכניסו רוח חיים ופעולה ועושר למדינה ואת בעלי המלאכה הישרים האוכלים לחם בזעת אפם, ותזכה אותם בזכויות יתרות לעומת האחרים שעדיין לא הוכיחו את כוונתם הרצויה, תועלתם ושקדנותם, הרי יראה כל העם בנבחרים המועטים הללו אות הצדק והחסד של הממשלה והם יהיו לו למופת, כיצד צריכים היהודים לחיות על פי רצון הממשלה, ובשמחה ישתדלו להגיע לתכלית הרצויה לממשלה. שאלתנו ובקשתנו כיום היא — שהמלך הרחמן יעתר לנו, יבור את הבר מן התבן ויואיל לזַכות בהנחות מתונות אחדות את המובחרים והמשכילים שבנו״. ואלו הן ההנחות: 1) „זכויות שוות עם שאר הנתינים או עם הקראים״ — ליהודים המשכילים ורבי פעלים שזכו לתואר אזרחים נכבדים, לסוחרים מן המדרגות הראשונות המצטיינים ביושר מסחרי ולאנשי צבא שעבדו בצבא בלי פגם.

2) זכות הישיבה מחוץ לתחום המושב „לטובי בעלי המלאכה שיש להם תעודות מנידות שבחם מאת חבורות האומנים". בזכויות יתרות אלו „למעולים שבנו" יושג רצון הממשלה — „שהסימנים המובהקים המציינים את היהודי מן הרוסים העיקרים יטושטשו ושהיהודים יתקרבו בכל למהלך מחשבותיהם ופעולותיהם של הרוסים". מחוץ לתחום המסוגר שלהם יוכלו היהודים „ללמוד מאת הרוסים האמתיים את הסגולות המשובחות שהללו מצטיינים בהן ובכל מקום ומקום ישגשגו השאיפות להשכלה ולעבודה מועילה" . . . זו היתה לשון של הכנעה כפי בני אדם, שחצים עבדים וחצים בני חורין וששורש נשמתם נתהוה בהשפעת משטר הלחץ וההפקרות. השתדלנים הפטרבורגיים הללו שרמזו על הדוגמא המערבית במקום שהשויון הועיל לתגבורת טמיעת היהודים, לא העיזו אפילו להציע את הטמיעה חלף שויון גמור אלא הציעוה במחיר פירורים עלובים של זכויות והנחות „למעולים", ולא הרגישו בכל השפלות של הצעה זו המחלקת את העם לרעים ולטובים, לראויים ולבלתי ראויים לחיים אנושיים . . .

לא עברו ימים מועטים והממשלה הלכה בדרך זו של „ברירת המעולים". את ההדרגה בהקלת השעבוד לישראל החליטו להנהיג לא בסוגי ההגבלות אלא בסוגי בני אדם: התחילו נושאים ונותנים כיצד לבטל או להמתיק הגבלות ממינים שונים לא לכל המון בית ישראל אלא לחבורות „מועילות" אחדות בלבד. חבורות הללו שלש הן: סוחרים ממדרגה ראשונה, בעלי השכלה עליונה, בעלי־מלאכות השייכים לחבורות האומנים. „הועד לתקנת היהודים" מטעם הממשלה שנתחדש בימים ההם (1856־1863) עבד עבודה מרובה. במשך שתי שנים (1857־1859) נידונה בועד זה ואחר כך במועצת הממלכה השאלה בדבר ההיתר לסוחרים ממדרגה ראשונה לדור בפלכים הפנימיים דירת קבע. במשך כמה ישיבות התפלפלו הפקידים הגבוהים, כיצד למשוך לתוך פלכי רוסיא הגדולה את הקאפיטאלים הגדולים של היהודים ועם זה לגדור את הפלכים הללו בפני כניסה יתרה של יהודים שיתחכמו להרשם לסוחרים ממדרגה ראשונה בכוונה תחלה כדי להשתקע שם ולהביא עמהם בתורת בני משפחותיהם „שבט שלם מישראל" (כבטויו של אחד מחברי מועצת הממלכה). אחרי וכוחים ממושכים הוחלט: להתיר לסוחרים יהודים הרשומים מכבר במדרגה ראשונה להשתקע בפלכים הפנימיים עם משפחותיהם ומספר מצומצם של משרתיהם ועושי רצונם. לסוחרים הללו הותר לגור ולסחור בארץ כדרך הסוחרים הרוסים, בתנאי שגם שם יהיו נרשמים במדרגה ראשונה לא פחות מעשר שנים ומשלמים את המס הגבוה הקבוע לכך. החלטת מועצת הממלכה נתאשרה בידי הקיסר בט"ז מרץ

1859. כך ניתנה לקאפיטאל היהודי זכות הכניסה לערי הבירה ולפלכים הפנימיים, ואחרי העשירים נמשכו גם הבינונים שההכרח הניסם מן התחום למקומות החדשים ושם שלמו במחיר זכות ישיבתם ומסחרם מס כבד במשך שנים רבות. מצבם דומה היה בהרבה למצב „היהודים הנסבלים" בווינא עד שנת 1848.

לאחר מתן זכות ישיבה לבעלי הרכוש נגשו גם לזכוי בעלי השכלה. גם בשאלה זו דנו זמן רב ב„ועד היהודי", במיניסטריונים ובמועצת הממלכה. עוד בשנת 1857 הגיש המיניסטר להשכלה נורוב הוצאה לועד היהודים, ובה הוכיח כי „הקנאות הדתית והדעות המשובשות של היהודים" לא ניתנו להבטל אלא על ידי משיכת בני הנעורים לתוך בתי הספר הכלליים, „ודבר זה אפשר להשיג על ידי רבוי הזכויות האזרחיות והטובות החומריות". נורוב הציע לתת זכות הישיבה בכל המדינה ליהודים שגמרו חוק למודם בבתי ספר עליונים ובינונים וכנגד זה ליטול זכות הכניסה לחבורות הסוחרים מאת מי שלא למדו בבית ספר רוסי. בועד היהודי דנו בהתלהבות בשאלה זו: אם לתת זכות הישיבה מחוץ לתחום המושב ליהודים שגמרו גם בתי ספר עליונים וגם בינוניים או רק עליונים. רוב חברי הועד, שהיו מדקדקים בעיקר „ההדרגה" בתקונים הציעו לתת זכות הישיבה בכל מקום רק לגומרי אוניברסיטאות ושאר בתי ספר עליונים המשאילים תואר דוקטור, מאגיסטר או קאנדידאט. ולא עוד אלא שהוצע לקבל אנשים כאלה גם למשרות ממלכתיות. וכך דרשו מיהודי שגמר אוניברסיטה שימציא חקירה מדעית בכדי שיהא ראוי לגור באיזו עיר נדחת או שיהא פקיד באיזו לשכה. בצורה זו בא הענין אל מועצת הממלכה (1861). כאן נתחלקו הדעות מחצה כנגד מחצה: עשרים חברים הוכיחו, כי מן ההכרח הוא לזַכות בזכות הישיבה לא רק גומרי אוניברסיטאות אלא גם גומרי גימנאסיות, כי גם על היהודי הלומד בגימנסיא „אפשר להגיד בבטחה שבו כבר תש כח האמונות התפלות והדעות המשובשות המונעות בפני התקרבות היהודים לתושבים העיקרים". אבל המשמרים שבמועצת הממלכה דנו דין אחר: אין ראויים לזכות הישיבה אלא אותם היהודים „שהשכלתם משמשת ערובה שכבר סרו מן הדעות הקנאיות הנפסדות", ולפיכך אפשר להתיר לצאת מתחום המושב רק לגומרי בתי ספר עליונים ובעלי תואר מדעי. אלכסנדר השני הסכים לדעת המשמרים. וכך נתפרסם חוק כ״ז נובמבר שנת 1861 האומר „שיהודים בעלי תעודות של תואר דוקטור לרפואה או דוקטור או מאגיסטר או קאנדידאט בשאר מחלקות האוניברסיטה מתקבלים למשרות בכל הערכאות ולא רק בתחום המושב. כמו כן מותר להם לשבת ישיבת קבע בכל גלילות המדינה ולעסוק שם במסחר ובחרושת המעשה, וכאן רשאים הם להחזיק חוץ מבני משפחותיהם לא יותר משני „משרתים מבני אמונתם".

אחרי פרסום החוק נראה מחזה כזה — פרי השויון הרוסי המיוחד במינו: לקומץ יהודים שגמרו אוניברסיטאות וזכו לתוארים מדעיים הותר לא רק לגור בפנים המדינה אלא גם נתקבלו בקצת מקומות למשרות ממלכתיות בתורת רופאים אזרחיים וצבאיים, וכל שאר בעלי השכלה גבוהה לא היו רשאים לא לגור בכל מקום ולא להתקבל למשרות. עוד בשנת 1866 הרצה מיניסטר ההשכלה גולובנין לפני מועצת הממלכה על חזיון משונה זה: סטודנט יהודי הלומד באוניברסיטה שבעיר הבירה רשאי לדור שם, אבל כשהוא גומר חוק למודיו בתעודה רגילה בלי תואר מדעי זכותו ניטלת ממנו והוא מחוייב לצאת לתחום. הממשלה עשתה את ויתוריה בעצלתים כמי שכפאו שד. מפני המחסור הגדול ברופאים בצבאות ובערי הפלכים, נתקבלו גם רופאים יהודים שאין להם תואר מדעי למשרות צבאיות ואזרחיות בכל המקומות שבמדינה חוץ משתי ערי הבירה (פקודות שנות 1865, 1867), אבל הרחבת זכות הישיבה הפשוטה בלי קבלת משרה תלויה היתה עוד זמן רב בתואר מדעי. רק לאחר עשרים שנות־פקפוק ניתנה (חוק שנת 1879) זכות הישיבה בכל מקום לכל סוגי בעלי השכלה גבוהה בלי הבדל תעודות וכן גם לרוקחים, לרופאי שינים, לחובשים ולמילדות.

ההנחות לסוחרים הגדולים ולמשכילים בעלי תעודות לא נגעו אלא בחבורות מועטות של הצבור הישראלי. צריך היה לדאוג גם לתקנת האוכלוסין העניים, ועל פי מדת־ההומיאופטיה המדינית להבדיל מתוכם חבורת ראויים להקלת מצבם. זמן רב הרהרה הממשלה, אם אפשר להתיר ליהודים בעלי מלאכה לדור בפלכים הפנימיים. בשנת 1856 נכנס המיניסטר לעניני הפנים לאנסקוי במשא ומתן שבכתב בשאלה זו עם שרי הגלילות והפלכים שבמערב המדינה. רוב התשובות שנתקבלו היו לטובת התרת זכות הישיבה לבעלי מלאכות בכל מקום. משלשת שרי הגלילות חוה רק האחד (שר גליל ווילנא) את דעתו, שאין מן הצורך לשנות את התקנות הקיימות. שר גליל קיוב (הנסיך וואסילטשיקוב) חוה את דעתו שטוב היה להעביר את מותר בעלי המלאכה היהודים, הנמקים בדלותם בתוך התחום מפני התחרות היתרה, אל הפלכים הפנימיים ששם מורגש חוסר אומנים*). חות דעת ליבראלית לגמרי נשלחה מאת שר גליל רוסיא החדשה

*) הסטאטיסטיקה הרשמית של הזמן ההוא (שנת 1860 לערך) בירה שבט"ו פלכי תחום המושב (בלי מלכות פולין) ובגליל הבאלטי נמצאו 1 430 000 יהודים, שהם כמעט שמונה אחוזים למאה תושבים בפלכים הללו. מספר בעלי המלאכה בפלכים „היהודיים" היה הרבה יותר מבפלכים הפנימיים. בפלך קיוב למשל היו 2,06 בעלי מלאכה לאלף תושבים ובפלך קירסק הסמוך — 0,8. על צד האמת היה מספר אוכלוסי ישראל במערב המדינה מרובה מזה, מפני שמפקדים מסודרים לעם לא היו עדיין בימים ההם. בשנות השבעים נמנו בכל הקיסריות הרוסית (ומלכות פולין בכלל) בשלשת מיליונים אדם מישראל.

הגראף א. ג. סטרוגאנוב. „קיומן של כל הגבלות שהן בזכויות האזרחיות של היהודים — כתב השר — אינו מתאים לא לרוח הזמן ולא לשאיפת הממשלה, שהיהודים יתמזגו ביושבים העיקריים שבמדינה". צריך „להתיר ליהודים לדור בכל המקומות שבמדינה ולעסוק בלי שום הגבלות, ככל שאר הנתינים הרוסים, במלאכות ושאר פרנסות שהם בוחרים לפי רצונם על פי מדותיהם וסגולותיהם". הדעה האמיצה של השר הרוסי, ששרתה עליו רוח המערב באותה שעה, לא נתישבה על דעתם של השלטונות בפטרבורג, אבל לשאלת בעלי המלאכה כשהיא לעצמה הכריעו תשובות השלטונות המקומיים. גלגול ההצעות מלשכה ללשכה עיכב לשנים אחדות את פתרון השאלה, ושוב חזרה וניעורה ב„ועד היהודי" ימים מועטים לפני ביטול מוסד זה (1863), שבמשך חצי יובל עשה כל מיני נסיונות „לתקנת היהודים". הענין נמסר לועד המיניסטרים ואחר כך למועצת הממלכה. מיניסטר הפנים וואלוייב צידד בזכות התרת הישיבה מחוץ לתחום לבעלי מלאכה וטכניקים מישראל בתנאים מסויימים („בזהירות יתרה, כדי לעכב התרבותו המהירה של יסוד נכרי בתוך יושבי הפלכים הפנימיים"). „היהודים — אמר וואלוייב — משתדלים להעביר את פעולתם לסביבה נוחה להם בבחינה הכלכלית, וכמובן לא ימנעו מלהשתמש בהזדמנות ראשונה כדי לנצל את מקומות המדינה שעד כאן היו סגורים בפניהם". ההצעה נתקבלה בנוסח המיניסטריום לעניני הפנים בתוספת הסייגים הנצרכים כנגד השאיפה הכשרה של הסוחרים היהודים „להעביר את פעולתם לסביבה נוחה בבחינה הכלכלית".

בכ"ח ליוני שנת 1865, לאחר הכנות של עשר שנים, נתאשר סוף סוף בידי אלכסנדר השני החוק המרשה ליהודים בעלי מלאכה, מכאניקים ואומנים בבתי משרפות יין וכן גם ללומדי מלאכה לדור בכל רחבי הממלכה. הנחה זו גדורה היתה בעצם החוק ובמעשה השלטונות בסייגים מרובים. בעל מלאכה שבקש להשתקע בפלכים הפנימיים חייב היה להגיש חוץ מתעודת חבורת האומנים בדבר בקיאותו במלאכתו גם תעודת הפוליציה בדבר התנהגותו הישרה. תעודת מסע היה מוכרח לקבל תמיד מעיר מולדתו שבתחום המושב, ומחוץ לעיר זו נחשב כדר דירת עראי. במקומו החדש אינו רשאי לסחור אלא בתעשית בית מלאכתו. כשהעבודה נפסקת עליו לחזור לתחום המושב. הממשלה פתחה אשנב בתחום המחניק, אבל השתדלה שהכח הנעצר שם לא יצא במדה מרובה ביותר. בני האדם הנחנקים חרגו לצאת דרך הפתח. אחרי בעלי המלאכה שהיו יוצאים לתחום המושב במספר מועט לערך, אם מפני הסייגים האמורים או מחוסר הוצאות לנסיעה, נמשכו גם עניי הסוחרים שלקחו להם תואר בעלי מלאכה לכסות עינים כדי לפעול את פעולתם בסביבה כלכלית יותר נוחה, רע ומר היה גורל האנשים

חללו: בעלי המלאכה למראית־עין היו למס עובד לפוליציה שבכל מקום והיו תלויים בה אם לשבט ואם לחסד. פושע כזה שנמצא עונו גורש וסחורתו הוחרמה.

בכלל עיכבה הממשלה בכל כחה בפני רבוי היהודים בפלכים הפנימיים והרחיבה מסגרת החבורות המיוחסות בלא המדה. הקיסר עצמו מושפע היה מן המסורת הישנה ולעתים קרובות התנגד להרחבת תחום המושב ליהודים. על הרצאת הועד היהודי בדבר הצורך להתיר את הישיבה בכל מקום לאנשי צבא יהודים משוהררים שהיו מתגרשים ממקומות שעבדו בהם שנים רבות — השיב אלכסנדר השני בהחלטה: „לדבר זה אין אני מסכים בשום אופן” (1858). אחרי השתדלות יתרה התיר כיוצא מן הכלל להשאר בפטרבורג לאנשי צבא אחדים שגמרו חוק עבודתם בגווארדיה (1860). אף על פי כן הוכרחה הממשלה לאחר זמן לעבור על מדותיה, ובשנת 1867 הותר לאנשי צבא מישראל שגמרו חוק עבודתם לדור בכל המקומות שמחוץ לתחום המושב. זכות הישיבה בכל מקום ניתנה, אחרי פקפוקים ממושכים, „לאנשי צבא הניקולאיים” ולזרעם אחריהם — מנחה דלה ביותר בשכר עבודה לארץ המולדת בתנאים הנוראים של עבודת הצבא הישנה.

רוח הזמן הליבראלי עשה את שלו, והנחות חלקיות ניתנו מידי הממשלה או ניטלו מידיה בתוקף החיים. הוסרו הפחים שהועמדו כדי לצוד את היהודי בתחום המושב עצמו; הותר לדור בערי הנמל ניקולאייב וסבאסטופול שהיו אסורות עד כאן, הוקלה הכניסה לקיוב עיר הקודש, נתבטלו „הזכויות היתרות” המחפירות של ערים אחדות (זיטומיר, ווילנא) שהיו רשאיות לאסור ליהודים לדור ברחובות מסויימים. בכפרים הותר ליהודים לקנות קרקעות באותן האחוזות שפקעו בהן לחלוטין, אחרי שחרור האכרים, חובות השעבוד של האכרים לגבי בעלי האחוזות (1862). אבל לאחר זמן מועט, כשדכאה הממשלה את המרד הפולני והתחילה לנטוע בגלילות המערב את התרבות הרוסית, נאסר לפולנים וליהודים איסור חמור לקנות אחוזות בתשעת הפלכים שבגלילות ווילנא וקיוב (1864). שכרם של היהודים לאחרי שחרור האכרים יצא בהפסדם לאחרי המרידה הפולנית, מכיון שניטלה מהם זכות קנית נחלאות מחוץ לערים ברוב תחום המושב. שאר התקונים הגדולים (של השלטון העצמי בערים ובכפרים ושל סדר בתי־הדין) לא נכתמו בהערה המנוולת „חוץ מן היהודים”. בחוקת המוסדות לשלטון הכפרים (1864) לא נקבעו שום הגבלות ליהודים בעלי קרקע וסוחרים והיו רשאים לבחור ולהבחר למועצות. בפלכי הדרום התחילו היהודים משתתפים באספות הנבחרים המחוזיות ובקצת מקומות נספחו לכהונות בשלטון הכפרים. גם בתקנות בתי הדין משנת 1864 לא נשאר זכר

להגבלות ממשיות ליהודים, ולא עברו ימים מועטים וכמה יהודים תפסו מקומות חשובים בין עורכי הדין הרוסיים. אף על פי כן לא נמנו לשופטים אלא במקרים בודדים.

קמעא קמעא חלף ועבר צלם הבלהות של העבר — שקידתה של הממשלה על ההסתה. בתחלת ימי אלכסנדר השני עדיין היו מזרזים את היהודים להתנצרות על ידי שהיו נותנים סכומי כסף למומרים (חוק שנת 1859), אבל אחר כך (1864) נמלכה הממשלה שאין כדאי לשלם שכר לבוגדים וביטלה נתינת תמיכה למומרים בתוך אנשי הצבא, ואחר כך בטלה גם המתקת העונשים לפושעים בדיני נפשות המתנצרים בשעת החקירה או בשעת המשפט. מכאן ואילך סייעה „להתמזגות היהודים בתושבים העיקריים" בבחינה האזרחית והתרבותית, אבל במעשה ההתמזגות התרבותית, היא הרוסיפיקאציה, השתמשה הממשלה לעתים קרובות במדות לקוחות משיטת האבסולוטיות הנאורה שהלכה לעולמה.

ההשכלה מטעם הממשלה שהונהגה בשנות הארבעים לא נקלטה מתחלה בתחום המושב אלא בקושי. שנת 1848 היתה שנת הלמוד הראשונה בשני בתי החנוך למרביצי השכלה — הם בתי המדרש לרבנים בווילנא ובזיטומיר. מאותו זמן ואילך התחילו נפתחים בערים שונות בתי ספר למתחילים בשביל ילדי ישראל מטעם הממשלה. בגורלם של שני בתי המדרש לרבנים מלאו הרדיפות האכזריות של סוף ימי מלכות ניקולאי תפקיד כפול: מצד אחד מאום היה על הצבור היהודי דורון ההשכלה הנתון מידי רודפים, אבל מן הצד השני הניסו מוראות תרומת הצבא כמה בחורים מישראל לתוך בתי הספר החדשים שהצילו את חניכיהם מעבודת פרך. הרבה הורים חשבו גם את הקסרקטים וגם את בית הספר של הממשלה לבתי יוצר של מומרים ובכרו את בית הספר, שבו לא היו לפחות עינויי הקסרקטים. לשם הלכו בני המשפחות העניות שבישראל שנשאו על שכמן כל כובד עבודת הצבא. יחס החשד אל בית הספר מצד ההמון הלך ונשתנה עם מעבר הממשלה החדשה של אלכסנדר השני משיטת הלחץ הקודמת לשיטת התקונים. הצעירים התחילו לבקר את בתי הספר לא מאונס אלא ברצון, כדי לקנות השכלה כללית או להכשיר עצמם לכהונת מורה או רב. אף על פי כן לא נתקיימה תקות הממשלה שבית הספר החדש ידחוק רגלי החדר והישיבה, כי בבית הספר מטעם הממשלה לא למדו אלא אחוזים מועטים ממספר ילדי ישראל וגם הם למדו מקודם בחדר ובישיבה.

עוד בשנה הראשונה למלכות אלכסנדר השני התחילה הממשלה לוחמת ב„חדר", צרתו של בית הספר הרשמי. בחודש מאי שנת 1855 קיים הקיסר החלטה זו של הועד היהודי: „כעבור עשרים שנה אסור להיות לרב או למלמד למי

שלא גמר הוק למודיו בבתי המדרש לרבנים או בבתי ספר עליונים או בינוניים כלליים". ולאחר שנתנה הממשלה בזה מועד של עשרים שנה לביטול מוסד המלמדות והרבנות הקיים כאלפים שנה, היתה מזמן לזמן מאיימת בלהט החרב המתהפכת. בשנת 1856 נקבעה השגחה חמורה על החדרים והמלמדים. וכעבור שנה נצטוו קהלות ישראל לבחור מכאן ולהבא לרבני העדה רק את מי שגמרו בתי מדרש לרבנים מטעם הממשלה או בתי ספר כלליים, ואם אין כאלה — לבחור יהודים מלומדים מבני גרמניא. הפקודות על דבר בתי הספר לא השיגו את תכליתן, ובשנת 1859 יצאה פקודה חדשה שהמתיקה את ההשגחה על החדרים אבל הטילה לחובה על תלמידיהם מבני הסוחרים ללמוד גם בבתי הספר מטעם הממשלה. חובת הלמוד כשהיא לעצמה לא היתה מביאה לידי התכלית הנכספת (מ„חכמת רוסיא" השתמטו החרדים בתחבולות שונות) אילולא נעשה בתקופה זו, בתוקף המשבר התרבותי הפנימי, בית הספר ללמודים כלליים חביב בין המתקדמים שבצבור הישראלי. בצד החדר והישיבה נצבו הגימנאסיות והאוניברסיטאות, אלא שמאות חניכי בית הספר החדש בטלו באלפי מאות התלמידים שלמדו רק בחדרים ובישיבות. הגיעה שנת 1875 — סוף מועד עשרים השנה שניתן למלמדי החדרים לביטולם העצמי, אבל על דעת מחנה המלמדים העצום לא עלתה כלל להסתלק מן החיים שמילאו בהם תפקיד מסויים ולא היה מי שימלא את מקומם בהעדרם. והממשלה הוכרחה לעבור על מדותיה: אחרי שנתנה ארכות אחדות, הניחה למלמדים ופסקה מלחשוב על דבר ביטול החדר (פקודת שנת 1879).

בסוף התקופה נסתלקה הממשלה מתמיכת בית הספר ליהודים מיסודה והחליטה לבטל את פעולתה הקודמת במקצוע זה: בפקודה משנת 1873 נסגרו שני בתי המדרש לרבנים ושאר בתי הספר של הממשלה. על הורבות בתי הספר שנועדו לפנים לתקון היהודים קמו מאה בתי ספר למתחילים ושני בתי חנוך צנועים למורים שהכינו מורים לבתי הספר הללו. הממשלה ראתה מעכשו כלי שרת של התבוללות מן המובחר בבית הספר הרוסי הכללי ושמה תקוות גדולות בהתבוללות הבאה מאליה, שכבר התחילה בחוגים המתקדמים של משכילי ישראל.

בה בשעה שבפטרבורג שלט רעיון טמיעת היהודים ברוסים, צף בווארשא — בסבת המרידה הפולנית — רעיון טמיעתם בפולנים. בתחילת ימי מלכות אלכסנדר השני נגשה הממשלה להשואת מצב היהודים בקיסריות ובמלכות פולין, אבל השלטון הווארשאי העליון עיכב את התקונים בכל תוקף. הצבור הפולני התיחס עד המרידה אל היהודים בשנאה הרגילה, אף על פי שכבר קמה בווארשא חבורת

משכילים מישראל שנכספו להתבולל בפולנים והיו ספוגים פאטריוטיות פולנית. כשנתפרסם בשנת 1859 בעתון הווארשאי מאמר צורר ובו נקראו היהודים „בני נכר", יצאו הפאטריוטים הפולנים מישראל (בתוכם נמצא גם מומר אחד, הבנקיר קרוננברג) במחאות. התגלע פולמוס נלהב בעתונות הפולנית, ובו יצאו הסופרים הראדיקאליים מפליטי פולין שבחוץ לארץ במחאה עזה כנגד שנאת ישראל שבצבור הפולני. ההיסטוריון הישיש לֶלֶוֶל הוציא בבריסל קונטרס ובו קרא לפולנים שיתאחדו עם אומה זו החיה בצדם זה שמונה מאות שנה. הדברים הטובים הללו ודאי לא היו מחזירים את הצוררים למוטב. אילולא התחילה בזמן ההוא תנועה אחת שבשבילה נצרכים היו הפולנים לחבתם וסיועם של שכניהם היהודים. מלחמת השחרור שהקיפה את פולין הרוסית בשנות 1860—1863 דרשה התאזרות הכחות של כל יושבי המדינה, ולחמשים רבוא היהודים שבה היתה בשעה זו חשיבות יתרה. לפתע פתאם פתח הצבור הפולני את זרועותיו לקראת בני הנכר מאתמול ומתוך הצבור היהודי שבווארשא נענו לא רק בחבה פאטריוטית אלא גם בנדבות ובמעשים לטובת ארץ המולדת המשותפת.

בראש קהלת ווארשא עמד בימים ההם רב גדול שאיחד בקרבו במזיגה משונה פאטריוטיות פולנית ואדיקות רבנית — הוא הרב מקראקא דוב בֶּרוש מייזלס (§ 37), שבשנת 1848 נבחר לציר הפרלאמנט האוסטרי ונמנה בין הפאטריוטים הפולנים בגאליציא, ומשנת 1856 ואילך ישב על כסא הרבנות בווארשא. כשהתחילה כאן מלחמת השחרור השפיע מייזלס על עדתו ברוח פאטריוטי. רב זה היה מכובד על אוכלוסי היהודים מפני חסידותו ועל המשכילים מפני מזגו הפוליטי, ותפקידו בתנועה חשוב היה כתפקידם של הבישופים הפולנים שעסקו בימים ההם בצרכי מדינה. בראש יהודי ווארשא שהשתתפו בתהלוכות הפוליטיות בשנות 1860—1861 היו הולכים הרב מייזלס והמטיף מרדכי יאסטרוב. בין הנפגעים מכדורי הקוזאקים בתהלוכת כ״ז פברואר 1861 נמצאו יהודים אחדים. ההתמרמרות שהקיפה את ווארשא אחרי הרג זה במחוסרי נשק היתה כידוע גורם חשוב למרידה. הרב מייזלס נמצא בתוך המלאכות הפולנית שהלכה אל הנציב גורטשאקוב לדרוש ממנו פיצוי על הדם השפוך. בתהלוכת הלויה אחרי ארון החללים הלכו בצד הכומרים הקאתולים גם הרבנים והרב מייזלס בראשם. כמה יהודים נמצאו בבתי התפלה לקאתולים בשעת הזכרת הנשמות ונשיאת נאומים פאטריוטים. אספות־אבל כאלה נתכנסו גם בבתי כנסיות. קול קורא שנתפרסם על ידי אגודת יהודים פאטריוטים פולנים הזכיר ליהודים דבר שנאת ישראל של השלטונות הרוסים ועורר אותם „לקבל בשמחה את היד הפשוטה להם באחוה (מצד הפולנים) ולחנות על דגל העם, שכהניו התחילו מדברים עלינו בכל

בתי תפלתם דברי אהבה ואחוה". כל שנת 1861 עמדה ווארשא במזל של „אחוה" פולנית־ישראלית. בשעת הזכרת נשמתו של ללוול נשא המטיף יאסטרוב בבית הכנסת נאום פאטריוטי. בראש השנה התפללו בבתי הכנסיות לנצחונה של פולין וזמרו את ההימנון הפולני הלאומי. וכשסגרו הכומרים הקאתולים בווארשא את כל בתי תפלתם, בתורת מחאה על שהתפרצו אנשי צבא רוסים לתוך בתי התפלה, צוו הרבנים ופרנסי הקהלה לסגור גם את בתי הכנסיות. הנציב החדש לידרס שבא לווארשא תפס על כך את הרב מייזלס, את יאסטרוב ואת ראש ועד הגבאים. התפוסים ישבו שלשה חדשים במצודת ווארשא ואחר כך נשתחררו.

בינתים הכין המארקיז וֶלֶפולסקי, המליץ בין הממשלה הרוסית והצבור הפולני, את תקוניו כתרים בפני המרידה. בין התקונים הללו שנועדו לחדש במקצת את האבטונומיה של פולין ולהטיב מצב האכרים נמצא גם סעיף בדבר „שויון היהודים". וולפולסקי, ראש הקומיסיה לדתות ולהשכלה שבווארשא ואחר כך ראש כל השלטון האזרחי במלכות פולין, השיג בפטרבורג את ההסכמה להצעתו. בכ"ד במאי שנת 1862 חתם אלכסנדר השני פקודה שהתירה ליהודים: 1) לרכוש נחלאות באחוזות האדונים שאכריהם יצאו מן השעבוד למס עובד או למס חכירה. 2) להשתקע בערים ובחלקי ערים שהיו אסורים להם עד כאן, ואפילו במקומות הנמצאים בתוך רצועת כ"א פרסאות לאורך גבול פרוסיא ואוסטריא. 3) להיות כשרים לעדות בבית דין כנוצרים ולהשבע בנוסח חדש שאיננו מעליב כל כך. הזכויות הללו ניתנו ליהודי פולין בתקות שיתבוללו בתושבים הנוצרים, ולפיכך אסרה להם הפקודה להשתמש מכאן ולהבא בעסקי ממונות ובתעודות — שטרות, צוואות, התחיבויות, פנקסאות ואפילו במכתבי מסחר — בלשון עברית או ביהודית אשכנזית. לבסוף ממלאת הפקודה ידי „מועצת השלטון" של מלכות פולין לבדוק את כל שאר החוקים המגבילים חרות העסקים והמלאכות ליהודים והקוצבים להם מסים מיוחדים ולהכין הצעה של שנויים. חוק זה שלא ביטל אלא הגבלות אחדות במקצוע הזכויות היסודיות נקרא בשם „תעודת השויון ליהודי מלכות פולין". אוכלוסי החסידים בפולין קבלו את ההנחות בשמחה, אבל לא עלה על דעתם כלל להתבולל, ומשכילי ישראל המתבוללים שנספחו אל המרידה הפולנית קוו לשויון גמור עם נצחון תנועת השחרור.

והמרידה הלכה הלוך והתלקח. הגיעה שנת 1863 המכריעה. במקום התהלוכות ברחובות באו מלחמות הדמים בין המורדים ובין הצבא הרוסי ביערות פולין וליטא*). בתקופה זו של המרידה השתתפו כמה צעירי ישראל ממלכות

*) על גבי הכרוז של „הממשלה הלאומית" אל היהודים שנתפרסם בשנת 1863 כתוב: „הממשלה הלאומית אל האחים הפולנים בני דת משה". בה הוצע לערוך מה בין יחס הפולנים ליהודים

פולין ומפולין הפרוסית והאוסטרית הסמוכה. קצתם מתו מות גבורים במלחמה וקצתם נשבו לבין הרוסים. רק בליטא התנגדו אל המרד רוב אוכלוסי ישראל וגם המשכילים החדשים: שם זכרו היטב את שנאת ישראל המושרשת באדונים הפולנים, וחוץ מזה שמו תקוות יתרות בשחרור העתיד לבוא מפטרבורג ובתוצאות הטובות של ההתדבקות בתרבות הרוסית. בכמה מקומות בליטא איימו על היהודים בשפיכות דמים על שאינם חוגים חבה למרד, ובקצת מקומות קיימו המורדים את איומם, וכמו בשנת 1831 היו תולים וממיתים ביריה את היהודים שחשדו בהם כי נוטים הם אחרי הרוסים (בפלך הורודנא ובשאר מקומות). יחסם הקר של יהודי ליטא אל המרידה הציל אותם אחרי מפלת המורדים מעונשי הדמים של הדיקטאטור הרוסי האכזר מוראביוב. במלכות פולין התישה השתתפות היהודים במרידה את שנאת ישראל לזמן מה, ועל ידי כך נתגברה תאות הדבקות בפולנים בין משכילי ישראל. אבל המרידה הפולנית גרמה רעה ליהודי הקיסריות כולה. חוץ מהתגברות הריאקציה המדינית הכללית, גרמה המרידה גם לשיטה של רוסיפיקאציה בגלילות המערב שהזיקה הרבה ליהודים בחייהם האזרחים וגם בחייהם התרבותיים.

§ 44. דרך הריאקציה, שאלת ההתבוללות (1866—1880).

הנטיה הברורה לצד הריאקציה הפוליטית שנתגלתה במחצית השניה של ימי מלכות אלכסנדר השני השפיעה בהכרת גם על שאלת היהודים, שלא נפתרה על ידי התקונים החלקיים — ההנחות לחלקים אחדים של העם. בתוקף הריאקציה הכללית חשבה הממשלה, כי אחרי התקונים הגדולים — שחרור האכרים, הנהגת שלטון חפשי בכפרים ותקנת בתי דין — נגמרה התחדשותה של רוסיא ולכן סירבה „לשכלל את הבנין" בתקון מדיני כללי: הנהגת קונסטיטוציה וחופש אזרחי. על ידי כל אלה הלכה ונתרחבה התהום בין הממשלה ובין הצבור הרוסי המתקדם ששאף לחדוש גמור של המדינה. תנועת השחרור שהוכרחה להתרכז באגודות סתר מפני רדיפות הפוליציה והצנזורה לבשה בתוך בני הנעורים צורת תסיסה ריבולוציונית. וכשנתנגפה אכזריותה של „המחלקה השלישית" (לשכת

בזמנים שעברו לבין יחסה של מוסקבא אליהם. „פולין לא גרשה אתכם משום מקום ומוסקבא טלטלה אתכם מפנה לפנה. בפולין לא היו רדיפות ועלילות-דם (?) וברוסיא עלילות אלו מתחדשות גם בימינו". הכרוז מסיים בדברי נבואה אלה: „והיה כי יהיה אלהים בעוזרינו ונסיר מעל ארצנו עול מוסקבא נתענג יחדו על רוב השלום; אתם ובניכם תזכו בכל הזכויות האזרחיות בלי הגבלות, כי ממשלת העם לא תשאל לדת ולגזע אלא למקום הלידה בלבד"... כרוז זה מצטיין באידיאליזציה של העבר והעתיד כאחד.

השאים לענינים פוליטיים) נטתה לדרך הטירור שהעכיר שנותיו האחרונים של אלכסנדר השני.

באויר זה של ריאקציה המתגברת מלמעלה אי אפשר היה שיבוא שויון גמור ליהודים. אותם השלטונות שהפסיקו מעשה התקונים הגדולים בחיי רוסיא הכלליים לא רצו להמשיך גם את התקונים הקטנים במצב היהודים. נעלמה השאיפה להטבה מודרגת וחלקית של חיי היהודים, ושוב צפה ועלתה שיטת הביורוקרטיה הישנה — המשא ומתן של הכל בשאלת היהודים בועדי הממשלה וקבוץ תשובות־הכמה מאת שרי הפלכים והגלילות וכיוצא בזה. שוב חזרו לשאלה הפוליציאית, אם לחשוב את היהודים למועילים או למזיקים, תחת לשאול שאלה קונסטיטוציונית: עד כמה המדינה מועילה ליהודים כמו לכל חלק אחר של הגוף האזרחי שהמדינה כלי־שרת לו? בימי ניקולאי הראשון היו ממציאים בלשכות תחבולות מלחמה כנגד „התבדלותם של היהודים ועסקיהם המזיקים". בשנים הראשונות של מלכות אלכסנדר השני פסקו לכנות את המסחר בשם עסק מזיק אבל כשהתחילו סוחרי ישראל, על ידי ההנחות החלקיות בזכות הישיבה ובבחירת אומנות, להרחיב חוג פעולתם ולהתחרות בסוחרים „העיקריים", נשמעו צעקות על אֶכּספלואטאציה מצד היהודים ועל הצורך לצמצמה.

בכלל עברו על המצב הכלכלי של היהודים בתקופת התקונים שנויים חשובים. חוץ מן ההנחות החוקיות גרמו לדבר גם סבות כלליות. שחרור האכרים, שעקר את בעלי האחוזות ממסלתם, החריב מעמדם של המון סרסורים מישראל שפרנסתם תלויה היתה במשק בעלי האחוזות. וכנגד זה עלתה כפורחת החרושת הגדולה. העלית הגדולה של החרושת ברוסיא בתקופת התקונים, וביחוד שגשוג בנין מסלות הברזל בשנות הששים והשבעים, פתחו כר נרחב לרוח הקבלנות של בעלי הון מישראל. עם בטול שיטת חכירת המשקאות בשנת 1861 נטה חלק הקאפיטאל היהודי הגדול מחכירת המשקאות לבנין מסלות ברזל. ה„מוכסנים" נעשו ל„סוללים", לבעלי מניות, סוכנים וקבלנים. קמה כת חדשה של עשירי ישראל וגידולה עורר קנאה ודאגה בתוך הקאפיטאליסטים הרוסים. הממשלה שטופה היתה בענין נטיעת חרושת ולא השגיחה עדיין בלאומיות של הקאפיטאל הגדול, אבל הקשיבה בכוונה לזעקת „העיקריים" על תחרות היהודים במקצוע המסחר הפעוט — היא פרנסת אוכלוסי ישראל. הממשלה לא נמנעה מלהלק את האזרחים לנתמכים ולנסבלים והתחילה מכינה תחבולות של הגבלת זכות לאחרונים. אחר כך קמה לפניה שאלה אחרת: עד כמה נתקיימו התקוות „להתבוללות היהודים בתושבים העיקריים"? וכאן נתקבלה תשובה שאינה מספקת. לא נתקיימה התקוה התמימה שאחרי הנדבות הראשונות — הקלת השעבוד — יבואו היהודים

„להתבולל" ברוסים בהמון. בכל התחזקותה של הנטיה להתדבק בתרבות הרוסית בחוגי המשכילים מישראל לא היה בהמונים שום זכר לנטיה כזאת. ושוב נמלכה הממשלה: אולי ירמוה היהודים הערומים ולא ישלמו בהתבוללות חלף הזכויות שקבלו „במתנה"? וכך נמצא חומר חדש בשביל הרהורי הלשכות לימים רבים.

חזיונות אחדים של הזמן ההוא עוררו את הממשלה להכנס בעובי הקורה בנוגע לחיי ישראל הפנימיים. בסוף שנות הששים קפץ ועלה בליטא אדם אחד שהציע לשלטונות את שירותו במלאכת המלשינות. אדם זה מומר היה ושמו יעקב בראפמאן, יליד פלך מינסק שהמיר את דתו בנעוריו כדי להנצל מן החוטפים של הקהל שבקשו למסור אותו לצבא. בראפמאן כעס כעס גדול על עושי רצונו של הקהל שנעשו לבאי כח הפוליציה והחליט להתנקם בכל הקהלה, בעצם רעיון הסתדרות הקהלות של היהודים. וכשניתן בחוגים הגבוהים שבפטרבורג צו להתבוללות, התחיל המומר חזריז עולה לגדולה על ידי שגילה את הסבות המעכבות בפני ההתבוללות. הרצאה אחת שהגיש בשנת 1858 בעיר מינסק לאלכסנדר השני פתחה בפני בראפמאן שערי הסינוד הקדוש, שמינה אותו למורה הלשון העברית בסימינריון לכומרים ומלא את ידו למצוא תחבולות כדי להסיר את המכשולים שהיהודים שמים לפני בני אמונתם המבקשים להתנצר. תפקיד זה של הקלת השמד לא עלה בידי בראפמאן, ומעשיו הטובים במקצוע המלשינות בתוך היהודים לא נערכו עדיין בשנים הליבראליות שבתחילת ימי מלכות אלכסנדר השני. אבל באמצע שנות הששים כשהתחילו מנשבות רוחות של ריאקציה, נמצאו קופצים על מעשים אלו. בראפמאן מהר לבוא לקן הריאקציה הקנאית היא עיר ווילנא לאחרי דכוי המרד הפולני, ושם התחיל „לחשוף את החיים הפנימיים והמסוגרים של היהודים" לפני השלטון העליון שבגליל. לפי דבריו קיים עדיין שלטון הקהל שנתבטל מגבוה בשנת 1844 ומצודתו פרושה במקצוע ההנהגה והמשפט. „הקהל" הוא מין הסתדרות־סתרים מסוכנת המושלת בקהלות בעריצות על ידי החרם והחזקה, והיא מדריכה את אוכלוסי ישראל כנגד המדינה, הממשלה והדת הנוצרית, ומחזקת באוכלוסין הללו את הקנאות ואת ההתבדלות הלאומית „המזיקה". לעקור משורש „ממשלה חשאית" זו של היהודים אפשר, לדעתו של בראפמאן, רק על ידי ביטול השיירים האחרונים של השלטון העצמי בקהלות: צריך לסגור את כל חברות הצדקה ושאר האגודות, לפזר קהלות ישראל ולהפיק את חבריהן בין חבורות הנוצרים שבערים ובכפרים — בקצור צריך להחריב את היהדות בתורת אומה או מדינה בתוך מדינה . . .

השלטונות העליונים שבליטא הקשיבו רב קשב למגלה הסודות הנוראים —

לפּפּרקורן החדש. בראפמאן פרסם בעתון הרשמי שבווילנא „ווילנסקי ווסטניק" כמה מאמרים (שיצאו אחר כך בחבור מיוחד בשם „ספר הקהל" ברוסית, בשנות 1869—1871) ובהם בקש המומר להוכיח קיומו של „הקהל" כמין ממשלה יהודית חשאית על סמך לקוטים מפנקסים ישנים של הקהלות, מן התלמוד ומן הפוסקים. לפי ביאוריו היתה לפני הממשלה רק ברירה זו: אם להחריב את הקהלה הישראלית וכל מוסדות התרבות שלה, או להביא את רוסיא לידי סכנה „שהקהל הישראלי שבכל העולם" יכבוש אותה. להסתדרות „הקהל שבכל העולם" נחשבה גם „חברת כל ישראל חברים" (Alliance Israelite Universelle) שנוסדה בפאריז לשם עזרת גומלין של יהודי ארצות שונות. „ספר הקהל" שנתפרסם בכספי הממשלה נשלח לכל הערכאות שבמדינה, בכדי שהפקידים הרוסים ישתמשו בתורותיו וידעו כיצד להלחם ב„אויב הפנימי". לשוא הוכיחו סופרי ישראל בקונטרסים ובמאמרים שבראפמאן עם־הארץ גמור הוא בתלמוד ובפוסקים ושהוא מסרס תעודתו של שלטון הקהל בעבר ובהוה. לשוא נלחמו בהצעותיו של המלשין צירי ישראל בקומיסיה שתקן שר גליל ווילנא כדי לדון בשאלות הללו (1869). בפטרבורג נאחזו בתורות החדשות שיצאו מווילנא וראו בהן ראיות להתבדלות יהודית מסוכנת הנותנת צדק לזהירות יתרה בפתרון שאלות היהודים.

בימים ההם אירע מאורע שהוכיח לעיני המלך והשרים את העובדא של התבדלות היהודים. בשעה שעבר אלכסנדר השני במלכות פולין (1870) ראה את אוכלוסי החסידים בעלי הפאות הארוכות והמלבושים הארוכים. הקיסר כעס על דבר זה מאד וצוה להחמיר בפלכי פולין בקיום האיסור הישן שנאסרו בו מלבושי היהודים, ומיד שקדו שרי הפלך על מצוה זו לעקור מן השורש „את המלבושים והפאות המכוערים" של החסידים. לא עברו ימים מועטים ושאלת ההתבדלות היהודית הגיעה למועצת הממלכה לבקורת. מועצת הממלכה היתה מושפעת מן התורות החדשות של בראפמאן וסבורה היתה ש„באיסור המלבושים המשונים עדיין לא הושגה אף מקצת תכליתה של הממשלה — ביטול ההתבדלות של היהודים ורוח המשטמה שלהם אל הנוצרים בתוך הקהלות הישראליות, שהן כת דתית ואזרחית סגורה ומסוגרת או כמעט מדינה בתוך מדינה". ולפיכך הציעה המועצה למסור לקומיסיה מיוחדת „לדון בשאלה זו, כיצד להחליש את הקשר הצבורי של היהודים" (דצמבר 1870). ועדה כזו מבאי כח מיניסטריונים שונים נוסדה בשנת 1871, ובראשה ישב סגן המיניסטר לעניני הפנים לובאנוב־רוסטובסקי („קומיסיה לתקנת מצב היהודים").

ובשעה שהממשלה התכוננה בפעם המאה לפתור שאלת התבדלות

היהודים אירע מאורע שלא היה רגיל בזמן ההוא, הוא הפוגרום של ימי הפסח בשנת 1871 באודיסא. בעיר זו, ממגורת הנגב, שגדולתה במסחר באה לה על ידי היהודים והיונים, קיימת היתה מאז תחרות בין שתי האומות הללו במקצוע הוצאת תבואה לחוץ לארץ והמסחר בזמרת ארצות המזרח. מתחרות זו היו הקונים מרויחים, אבל הסוחרים היונים לא יכלו להשלים עמה. כמה פעמים היו היונים נוהגים בימי הפסחא הנוצרית לאיים על היהודים העוברים ושבים ביריות מתוך אקדוחים כמנהגם הפרוע סמוך לבית התפלה שלהם הנמצא במרכז השכונה היהודית. ולחג הפסח שבשנת 1871 הכינו היונים פוגרום ממש. כדי לגרות את ההמון הוציאו לעז על היהודים שגזלו צלב מגדר בית התפלה וירו אבנים לתוך הבית, וביום הראשון לפסחא שלהם (כ״ח מרץ) התחיל הפוגרום. הכו ביהודים, הרסו ושדדו בתיהם והנויותיהם, מתחילה סמוך לבית התפלה, אחר כך ברחובות הסמוכים ולבסוף בכל חלקי העיר. שלשה ימים רצופים השתובבו המוני היונים והרוסים, החריבו, שרפו וגזלו את הרכוש, חללו בתי כנסיות והכו ביהודים בשכונות שונות שבעיר לעיני הפוליציה והצבא שלא נקפו אצבע כדי להפסיק את הפרעות. רק ביום הרביעי של פסחא כשכבר נחרבו מאות דירות וחנויות נגשו השלטונות „להשקטה" על ידי עונש מיוחד במינו: ברחובה של עיר העמידו אנשי צבא ועגלות מלאות שוטים ואת הפורעים הנתפסים הלקו מיד בפומבי. בעונש זה של אב המלקה בניו שסרחו יצא שר גליל אודיסא קוצבו ירי חובתו. בפטרבורג בקשו מתחילה רק לדעת אם אין לפוגרום זה שייכות לתנועה רבולוציונית חשאית שהתחילה ביהודים ועלולה להוליך את ההמון כנגד האצילים והבורגנים הרוסים, ולאחר שהחקירה והדרישה לא מצאת במאורעות שום טעמים פוליטיים שבו השרים בפטרבורג למנוחתם והאמינו להרצאותיהם של אחשדרפני תחום המושב, שהתנועה כנגד היהודים אינה אלא „מחאה גסה של ההמונים" כלפי „המנצלים", „האקספלואטאטורים".

וכך נצב בצד „חטא" אחד של היהודים — ההתבדלות — חטא אחר: שהם „מנצלים את מצרים" ומקפחים פרנסת הנוצרים בתחום המושב. לקומיסיה הנזכרת של לובאנוב נמסר לחקור היטב אחרי שני חטאים אלו. למעשה לא היה לה לועידה אלא לפתור שתי שאלות: על דבר הקהלה או „תקנת המצב הרוחני של היהודים" ועל הרחבת תחום המושב כדי למעט את הצפיפות והתחרות הכלכלית שבעקבה. בתוך החומר לשאלות אלו נמצאה גם „הרצאה על עיקרי השאלות בשלטון הגליל הדרומי־מערבי" שהוגשה לקיסר בשנת 1871 ושעשתה כנראה בחוגים העליונים רושם גדול. מחבר ההרצאה, שר הגליל דונדוקוב־קורסאקוב מוכיח כי „עיקר דאגתה של הממשלה צריך להצטמצם בשאלת היהודים". היהודים

הולכים ונעשים כח כלכלי גדול בדרום רוסיא: קונים וחוכרים הם אחוזות, „כובשים" את חרושת המעשה ואת מסחר התבואה, את היערות ואת המשקאות, ועל ידי כך מנרים הם את היושבים הנוצרים*). ובגליל זה שוכנים אוכלוסי ישראל לבדד ואינם הולכים בדרך משכיליהם שדבקו בתרבות הרוסית, אלא אדוקים הם בקנאות התלמודית ובבערות החסידית, „ויש להם שלטון עצמי נמור בצורת קהלה, שיטה כספית משלהם בצורת מכס הבשר, מוסדות צדקה מיוחדים ובית ספר לאומי משלהם (יש בגליל כששת אלפים „חדרים"). יש להם גם „קהל" מרכזי לכל העולם, היא חברת „כל ישראל חברים" בפאריז, שיושב הראש שלה כרמיה מעיז לשלוח מחאות לממשלה הרוסית על כל פגיעה ביהודים. לפיכך סבור שר הגליל כי מן ההכרח הוא לבקר מיד את כל החוקים הנוגעים ליהודים.

ברוח זו נערך כל החומר שנתקבל ב„קומיסיה לתקנת חיי היהודים". בכל ההרצאות של שרי הפלכים ושל חברי הקומיסיה מורגשת היתה יד מדריכה אחת ועיקר כללי אחד — הוא המונח ביסודו של „ספר הקהל" לבראפמאן. הפקידים שהיו מקבלים ספר זה מגבוה להתנהג על פיו שאבו ממנו רובי תורתם בשאלות היהודים והשתדלו בחוות דעתם להסתגל להחלטת מועצת הממלכה הנ"ל: „לבקש תחבולות כדי להחליש את הקשר הצבורי בישראל". בהרצאות שרי הפלך במלכות פולין נאמר, שיהודי פולין לא קיימו גם אחרי שקבלו את „השויון" על ידי וולפולסקי את התנאי שהותנה בשויון זה: „שבשכר החסדים שניתנו להם יסתלקו בחיים האזרחים מלהשתמש בכתב ולשון משלהם". חוץ מקומץ מתבוללים „פולנים בני דת משה", ששטופים היו בהתבדלות הפולנית, היה כל המון החסידים ספוג התבדלות יהודית קיצונית, שנתמכה „בידי הקהל בצורת גבאי בתי כנסיות, רבנים, חדרים וכל מיני מוסדות מיוחדים". על יסוד הוות דעות מעין אלו נתחברו הרצאות שהיו ממש כתבי האשמה, ובהם האשימו חברי הקומיסיה את היהודים בחטא נורא: שהם מתחברים ל„כת דתית מדינית", כלומר לאומה. ההרצאות הללו באו לידי מסקנות שנמצאו מלכתחילה בהחלטת מועצת הממלכה: צריך להחריב את השיירים האחרונים של השלטון העצמי לישראל — את הקהלה, את החדר, את חברות הצדקה, בקיצור כל מה שמחזק „את הקשר הצבורי של היהודים". הצעות פראיות אלו שמו להן לכסות עינים את „ההשכלה": לכשיתבוללו האוכלוסים היהודים „החשוכים" באוכלוסים הרוסים

---

*) על פי המפקד הרשמי שבהרצאה היה מספר היהודים בשלשת הפלכים (קיוב, וואלין ופודוליא) 721000, מהם דרים בכפרים 14 אחוזים ובערים ועיירות 86 אחוזים. בידיהם נמצאים כ"ז בתי חרושת של סוכר מן המספר הכללי ק"ח, 619 בתי משרפות יין מן המספר הכללי 712, ובתי ריחים 5700 מן 6353.

בעלי התרבות העליונה תפתר גם שאלת היהודים, ועד הזמן ההוא זקוקים היהודים לרסן השעבוד. המרצה של הקומיסיה בשאלת תחום המושב אמר בפירוש: „לא זהו עיקר השאלה — אם יוטב ליהודים לכשיתירו להם לדור בכל המקומות שבמדינה, אלא כיצד תשפיע תקנה זו על המצב הכלכלי של רוב העם הרוסי". מתוך השקפה זו סובר המרצה שיש סכנה בדבר להתיר ליהודים לעבור גבול תחום המושב, שמא יתפשט הנגע שנדבק כעת רק בפלכי המערב בכל המדינה כולה".

מנקודת קפאון זו של היצירה הבירוקראטית לא זזה הקומיסיה זמן רב. רק בסוף ימי קיומה נשמעה בה בת קול מעולם אחר, הד הליבראליות הקבורה מאז. בשנת 1880 נתקבלה בועד הפקידים הרצאה מאת שני חבריו (נֶקלוּדוב וקארפוב), שהעיזו להגן על ההשקפה האפיקורסית של „השויון" היהודי. דבור כזה לא שמעה אוזן הממשלה הרוסית זה ימים רבים. בשם „המוסר והצדק" דרשו מחברי ההרצאה שהממשלה תעזוב את השקפתה התועלתית הגסה, שעל פיה מחוייב היהודי להיות משועבד עד שתתברר תועלתו לתושבים העיקריים. הוסרה העטרה מן התקונים החלקיים שניתנו בשנים הליבראליות ושנתעוררו לא על ידי הרצון לעזור ליהודי אלא כדי להשתמש בו; לסוחרים מן המדרגה הראשונה, לרופאים, לטכניקים ובעלי מלאכה ניתנה רשות הישיבה בפלכים הפנימיים רק בכדי שיגדילו את המסחר וימלאו את החסרון המורגש בבעלי מלאכה ובבעלי אומניות שכליות. „בשעה שהורגש צורך לצבור הרוסי ביהודים מסוג זה או אחר נשתחררו סוגים אלו — אמנם לא לגמרי — מעול החוקים המגבילים וניתנה להם רשות להכנס לתוך תושבי המדינה העיקריים, ואת המוני המיליונים שמשכיליהם עזבו אותם הניחו בתחום המחניק שלהם*). האוכלוסים היהודים מחוסרים אותן הזכויות הפשוטות — חרות העבודה, התנועה וקנין קרקעות, שאינן ניטלות אלא על ידי בית דין מפושעים נמורים. וכבר גדולה התרעומת בהמונים העלובים הללו: „צעירי בני ישראל מתחילים להשתתף בזרמים הריבולוציוניים שהיו זרים להם עד כאן". צריך להסתלק משיטת הלחץ. כל החסרונות של היהודים — ההתבדלות האזרחית, הפעולה הכלכלית הנוטה לצד אחד — נובעים מלחץ זה. במקום שאין

*) ראיה לפוליטיקה התועלתית צרת העין של הממשלה בשאלת היהודים אפשר היה לראות גם ביחסה אל הפצת עבודת האדמה בקרב היהודים. בימי אלכסנדר הראשון וניקולאי הראשון סייעו לישוב על הקרקע בערבות נגב רוסיא מעוטות האוכלוסין על ידי כל מיני הנחות. אבל בימי אלכסנדר השני, כשפסקה רוסיא הדרומית להזקק לישוב מלאכותי והוצרכה לקרקע לאכרים שלה, חדלה הממשלה לסייע לישוב היהודי: בפקודה משנת 1866 הפסיקו את הושבת היהודים במושבות עובדי אדמה. לאחר זמן מה ניטל מאת המושבות היהודיות חלק גדול של הקרקעות ונתחלק בין האכרים הנוצרים.

אמון אל התושבים מצד החוק שם אתה מוצא גם אי־אמון אל החוק מצד התושבים ומשטמה אל המשטר הקיים. „אין השכל סובל דעות המצדיקות את צמצום אוכלוסי ישראל באותה מסגרת, שלתוכה דוחה החוק רק את הפושע בדיני נפשות". נתינת זכות ישיבה ליהודים בכל מקום תיכף ומיד צריכה להיות הצעד הראשון להשוואת זכויותיהם האזרחיות. דברים עזים אלו שהפכו את היהודים מנאשמים למאשימים התנגדו לעיקר תפקידה של הקומיסיה, שצריכה היתה על פי ההחלטה הראשונה לחבר את ההצעה ברוח חיזוק הגזרות. דברים אלו אחרו לבוא — מאחרי הכותל עמדה תקופה חדשה שפתרה את שאלת היהודים בתחבולות, שמפניהן היו נרתעים לאחוריהם אפילו שרי המדינה הקונסרוואטיבים משנות השבעים . . .

מתן החוקים ליהודים שעומד היה „להתבקר" התנהל בעצלתים בעשרת השנים האחרונות למלכות אלכסנדר השני, אבל עד כמה שצריך היה להתאים את החוקים המיוחדים ליהודים אל החוקים הכלליים שנתחדשו כבר מורגשת היתה יד הריאקציה. בשנת 1870, בשעה שנעבדה הצעת חוקה חדשה לערים, נתעוררו בועד שעל יד מיניסטריום הפנים (שהשתתפו בו גם מומחים מתוך ראשי הערים) וכוחים: אם להניח את ההגבלה הקיימת שעל פיה אין מספר היהודים הנבחרים במועצות הערים יכול לעלות על שליש כל מספר הנבחרים. הדברים אמורים בערים שהיהודים הם בהן רוב התושבים וצריך היה למצוא תחבולות כדי להחליש את ההשפעה היתרה של רוב זה על הנהגת העיר ולשעבדה למועט הנוצרי. רק חבר אחד (ראש העיר אודיסא נובוסֶלסקי) חוה דעתו לטובת ביטול ההגבלה, אבל בתנאי שידרשו מאת היהודים הנבחרים תעודת השכלה, כי היהודים המשכילים „אינם כל כך מזיקים" כיהודים הפשוטים. המועט שבחברי הועד הציע לקבוע מספר הנבחרים מן היהודים בערך חצי המספר הכולל, והרוב צידד בזכות הקצבה הישנה — שליש. בעלי הרוב (ביחוד ראש העיר מוסקבא הנסיך טשֶרקאסקי) הוכיחו שהיהודים הם לא רק חטיבה דתית אלא גם לאומית, שהם רחוקים עדיין מהתבוללות בתוך הרוסים, שגם ההשכלה עדיין אינה עושה אותם לרוסים ורק נותנת להם הכשרה במלחמת הקיום, ולפיכך אין „להעמיד את הרוסים בסכנת השתעבדות צבורית ליהודים". כך נצח העיקר המשונה של צדק מוניציפאלי, שעל פיו חייבים היו רוב משלמי המס להיות כפופים לנבחרי המועט. חוקת הערים משנת 1870 אישרה קצבת שליש ל„שאינם נוצרים" וחידשה את האיסור לבחור יהודים למשרת ראשי הערים.

חוק חובת הצבא הכללית שנתפרסם בשנת 1874 ושם קץ לתרומת הצבא הישנה השוה את היהודים בחובותיהם קודם שהושוו בזכויותיהם. לבני ישראל בכלל הביא הסדר החדש הנחה, כי החובה הקשה שרבצה מקודם רק

על שכם העירונים העניים נתחלקה כעת בין כל המעמדות, וחוץ לזה הוקלה החובה בעצמה על ידי קיצור שנות העבודה. ותחת הערבות הקודמת של כל הקהלה על משיכת אנשים לצבא, שהולידה את מוסד החוטפים ושאר המוראות, באה אחריות אישית של כל יוצא צבא. אבל כל זה לא יכול לשנות בבת אחת את יחס אוכלוסי ישראל לחובת הצבא. הסוחרים שהיו עד כאן פטורים ממנה לא יכלו להתרגל מהר לרעיון, שגם הם עתידים לשלוח את בניהם לצבא, והעירונים לא יכלו לשכוח עדיין מעשי תרומת הצבא הקודמת: הללו שרק תמול סחבו אותם החוטפים ללשכות הצבא כשה לטבח לא יכלו להשתנות בבת אחת ולבוא לשם ברצון. לפיכך לא באו אל תרומות הצבא הראשונות הרבה בחורים שהגיעו לפרקם (כ״א שנה). בארץ נתעוררה צעקה שהיהודים משתמטים מעבודת הצבא ושבמקום החסרים מהם מוכרחים נוצרים ללכת לצבא. ושוב התחילו בלשכות שבערי הבירה וערי הפלך מושכים בקולמוסים. המיניסטריון לצבא דרש תחבולות קשות כנגד ה„השתמטות״. התחילו עושים רשימה לכל צעירי ישראל העומדים על הפרק (1885). בלשכות התרומה היו קובעים שנות צעירי ישראל על פי מראיתם החיצונית ולא האמינו לתעודת הלידה שלהם. לבסוף נחקקו „לשם סיינים לקיום חובת הצבא מצד היהודים כראוי״ כמה דינים יוצאים מכלל התקנות הכלליות (1876—1878): היהודים שנמצאו בשעת התרומה בלתי מוכשרים לעבודת הצבא מתחלפים ביהודים דוקא ולא בנוצרים; היהודי מתקבל לצבא גם כשהיקף החזה שלו קטן מן המדה הקצובה; כשמספר היהודים שאין להם הנחה על פי מצבם המשפחתי אינו מספיק, מותר לקחת לצבא גם בעלי הנחה ממדרגה ראשונה, כלומר לקחת בנים יחידים מאת הוריהם.

בחומרות אכזריות כאלו חשבה הממשלה להכריח את היהודים שימלאו את הקשה שבחובות האזרח, ולא דאגה להגן על זכיות אותם האזרחים שהכריחום לשפוך דמם על מזבח ארץ המולדת. במלחמת רוסיא וטורקיא משנת 1877 נפלו הרבה יהודים חללים לשם שחרור „האחים הסלאווים״, ובכל זאת שמו לב במרכז הצבא הרוסי (המצביא העליון היה יורש העצר, הקיסר לעתיד אלכסנדר השלישי) לא למאות החללים שנפלו, אלא לעובדא זו שלמעשי התרמית של המשבירים לצבא הרוסי השתתפה גם הפירמה „היהודית״ גרֶגר, הורוויץ וכו׳ שהספיקה מכולת לצבא. כשדנו בקונגרס הברליני (1878) בדבר הטלת חובה על ממשלות רומיניא, סרביא ובולגאריא המשותררות לתת ליהודיהם זכויות שוות ומורשי הממלכות הגדולות (וואדינגטון, ביקונספילד, ביסמארק) סייעו להצעת זו, יצא רק הקאנצלר הרוסי גורטשאקוב כנגד השויון. בכדי להגן על כבודה של רוסיא שלא נתנה שויון גם ליהודיה, אמר הקאנצלר ש„אין להעמיד

בשורה אחת את יהודי ברלין, פאריז, ווינא ולונדון הראויים לזכויות אזרחיות עם יהודי סרביא, רומניא ופלכים רוסיים אחדים, שהם מכת מדינה לתושבים העיקריים". כשהעיר ביסמארק „שמא סבת מצבם המעציב של היהודים מונחת דוקא בהגבלת זכויותיהם האזרחיות והפוליטיות", השיב גורטשאקוב ש„לטובת התושבים הוכרחה הממשלה הרוסית לשעבד יהודי פלכים אחדים למשטר יוצא מן הכלל". הקאנצלר הרוסי בוש ולא הודה שלא „בפלכים אחדים", אלא בכל עשרים וחמשת פלכי תחום המושב (לרבות מלכות פולין), מוגבלים היהודים בזכויותיהם ומחוץ לתחום אין להם, חוץ מסוגים אחדים, אפילו זכות ישיבה. רוסיא שהלכה לשחרר את הסלאווים בארצות הבאלקאן לא השבה כלל על שחרור יהודיה.

בכלל מורגשת היתה בסוף שנות השבעים התגברות שנאת ישראל בחוגי הממשלה ובקצת חוגי הצבור הרוסי. פרסומו של בראפמאן, שקבל שכרו בעולם הזה על „גילוי סודות היהדות", לא הניח לישון לרמאים שונים. בשנת 1876 קם „מגלה־סוד" חדש, אדם שקופה של שרצים היתה תלויה לו מאחוריו, ושמו היפוליט לוטוסטאנסקי. מקודם היה כומר קאתולי בפלך קובנא, וכשהעבירה אותו הקונסיסטוריה הקאתולית מכהונתו בשביל „מעשי תעתועים וחיי זנות" קבל לוטוסטאנסקי את הדת היונית, נעשה לנזיר ונמנה לתלמיד באקאדמיה הדתית שבמוסקבא. להבורו לשם קבלת תואר קאנדידאט בחר נזיר הדיוט זה את הנושא: „על השתמשות היהודים בדם נוצרים". זו היתה גנבה ספרותית מתוך הרצאה אחת שנתחברה בלשכה שבימי ניקולאי הראשון, ועליה הוסיף לוטוסטאנסקי לקוטים מסורסים מן התלמוד והפוסקים שלא היה לו מהם שום מושג מפני שלא ידע עברית כלל. כשנצרך הנזיר הרמאי לכסף הביא את כתב היד שלו אל הרב מינור במוסקבא ומסר מודעה, שהוא מוכן ומזומן שלא לפרסם את כתב היד העלול להזיק ליהודים אם עשירי היהודים ישלמו לו המש מאות רובל. כשנדחתה הצעה המסנית זו פרסם לוטוסטאנסקי את ספרו (1876), נסע לפטרבורג והגיש אותו ליורש העצר, הקיסר לעתיד אלכסנדר השלישי. ראש הז'אנדארמים קנה כמה אכסמפלארים מספר זה ושלחם לפקידי הפוליציה החשאית בכל רחבי רוסיא. לוטוסטאנסקי נתעודד ופרסם מיד כתב פלסתר בשם „התלמוד והיהודים" (1879), אף הוא הדיוטי בלשונו ובתוכנו כספר הראשון. כשהוכיח צדרבוים, עורך „המליץ", שהלקוטים המובאים בספריו מזויפים הם וקרא אותו לוכוח בפומבי, השתמט המחבר מן הוכוח (1880). אף על פי כן הביאה התעמולה פרי. בשנת 1878 נמצאה בפלך קוטאיס שבקוקז גופת ילדה גרוזינית ושמה שרה מודיבאדזי שנעלמה בערב פסח, ומיד האשימו חוקרי המשפט תשעה

מיהודי המקום ברציחת הילדה וחשדו שיש כאן מטרה דתית. ראיה לדבר לא מצאו, ומשום זה לא נאמר החשד מפורש בכתב האשמה. המשפט נתברר בבית דין הגלילי של קוטאים, וביד מגיני הנאשמים עלתה לבטל בנאומיהם המצוינים לא רק את חומר האשמה לפרטיה, אלא את עלילת הדם בכללותה. כל הנאשמים יצאו זכאים בדין (1879). אף על פי כן נשארה בעתונות הרוסית מכל התעמולה של עלילת הדם קובעת תרעלה. וכשפרסם המומר דניאל חבולסון, פרופסור באקאדמיה הפראבוסלאבית שבפטרבורג, מחבר הסנגוריא המדעית „על דבר העלילות כנגד היהודים בימי הבינים", קונטרס בשם „אם משתמשים היהודים בדם נוצרים?" (1879), יצא כנגדו בעתון "נובויה וורמיא" ההסטוריון הליבראלי הרוסי קוסטומארוב ונסה ללמד זכות על המעלילים. עתון זה שהיה לפנים ליבראלי התחיל בשנים הללו להתנפל על היהודים בקביעות, קבל השפעה מן החוגים העליונים והסית את היצר הרע שבאדם. ארס שנאת ישראל כבר חלחל באויר הצבור והכין את הקרקע למגפת הפרעות של שנות השמונים.

§ 45. המהפכה התרבותית בתקופת ההשכלה.

בחיים הפנימים של יהודי רוסיא נתהוה בתקופה ההיא משבר תרבותי. המשבר נגע לא במעמקי העם אלא בחוגים העליונים בלבד — ב„צבור" ובמשכילים, אבל בחוגים הללו היתה המהירות והתוקף של המהפכה הרוחנית דומים לתקופה הסוערה שלפני השויון בגרמניא. חפזון זה של התחדשות פנימית לא התאים למתינותם היתרה של בעלי היכולת שבהם תלוי היה השויון האזרחי ליהודים ברוסיא, אבל דברי ימי הזמן החדש במערב הוכיחו לא אחת, שדוקא עֶרב השחרור הוא זמן נוח לכל מיני משברים רוחניים ותרבותיים. יהודי רוסיא קבלו מקצת של שויון אזרחי בהיסח הדעת, לאחר שסוף ימי מלכות ניקולאי הוריד אותם לתהום היאוש. בתחום המושב לא ידעו בדיוק מה הולך ונוצר במסתרי הלשכות שבפטרבורג בעשר שנות התקונים, אבל הכל ראו והרגישו שנוי עצום ביחס הממשלה. ניתן חופש לקרבנות האינקוויזיציה הצבאית — לקאנטוניסטים, נפתחו שערי רוסיא הפנימית לבעלי רכוש, השכלה או מלאכה. „מגבוה" משכו חסד ליהודים משכילים, כי ראו בהם כלי שרת להתבוללות ומחנה של מתווכים בין הממשלה ובין אוכלוסי ישראל. לעם העלוב האירה שמש האביב הפוליטי שהצהירה בימים ההם את כל חיי הצבור במדינה שנשתחררה משעבוד האכרים, ותקוות אור ניעורו בלבבות. בישראל נשמעו קולות קוראים לשחר וליקיצה מתוך מבחר חוגי הצבור הרוסי, שקמו בו ישרים באדם כמו הרופא

פירוגוב (מפקח גלילות הלמודים של אודיסא ושל קיוב, שעשה הרבה לטובת השכלת היהודים), לוחמי החרות כמו הֶרצן, טשֶרנישֶבסקי וכל הפמליא של הסופרים לוחמי החופש משנות הששים. העתונות הרוסית בעשר שנות התקונים לא שמה לב ביותר לשאלת היהודים, אבל הדברים המועטים שנאמרו בה בשאלה זו מלאים היו על פי רוב רוח אהבת הבריות. ההתקלסות הקודמת ביהודי היתה נידונה לכף חובה. כשנתפרסם בשנת 1857 בעתון הפטרבורגי „אילוסטראציה" מאמר משטמה על יהודי רוסיא המערבית, יצאו כנגדו בהכחשות שני יהודים משכילים, טשאצקין והורוויץ (במאספים העתיים „רוסקי ווסטניק" ו„אתֶּינֵי"). ה„אילוסטראציה" השיבה על הכחשות אלו בחרופים וגדופים על ראש מחבריהן, שכינתה אותן בבוז בשם „רבי טשאצקין" ו„רבי הורוויץ", וראתה ב„אהבת ישראל" שלהם אהבת בצע. מעשה זה עורר התמרמרות בחוגים הספרותיים הרוסים שבשתי ערי הבירה. נתפרסמה מחאה כנגד מעשה ה„אילוסטראציה" ועליה חתמו מאה וארבעים סופרים ובתוכם כמה סופרים מפורסמים (קאוֶלין, ההיסטוריון סולוביוב, טורגֶנייב, חומיאקוב, טשרנישבסקי, שֶווטשֶנקו). במחאה נמסרה מודעה ש„עלבונם של הורוויץ וטשאצקין עלבון הוא לכל הצבור ולכל הספרות הרוסית", שאינה רשאית להתיר „לעז מחוצף" בצורת פולמוס. המוחים לא בקשו אלא לשמור על הטהרה המוסרית של הספרות הרוסית ולא נגעו כלל בשאלת היהודים, ואף על פי כן הביאה מסירת המודעה שלהם לידי התפעלות את משכילי ישראל שנחלו עונג מהצטרפות זו לצבור הרוסי. מאמרים במאספים בעלי ההשפעה („סוברֶמֶניק, רוסקי ווסטניק") על הצורך לתת שויון מיד הגדילו שמחת היהודים המתקדמים.

אבל נחת הרוח שקבלו משכילי ישראל מן הספרות הרוסית לא האריכה ימים. עוד טרם חלפו עשר שנות התקונים נשמעו בעתונות קולות איבה. הסלאבופיל הליבראלי איוואן אקסאקוב הביע חשש, שכשיתנו ליהודים המשכילים להסתפח למשרות ממלכתיות עלולים הם למלא את הסנאט ואת מועצת הממלכה ואפילו להעמיד מתוכם את הפרוקורור העליון של הסינוד הקדוש (בעתון המוסקבאי „דֶין" משנת 1862). עוד בימים ההם התחיל אקסאקוב להורות את תורתו השאולה מן הדעות המערביות שאבד עליהן כלח, כי אין להשלים בין היהדות ובין התרבות הנוצרית. לפי דעתו עיקר שאלת היהודים זהו: „כיצד לסדר יחס העם הנוצרי לאומה זו שהיא רואה כל תעודתה רק בשלילת הנצרות?" אחר כך מעביר אקסאקוב את השאלה ממקצוע הדת למקצוע הכלכלה ומניח הנחה זו: „לא על שחרור היהודים צריך לדבר אלא על שחרור הרוסים מיד היהודים". בשנות השבעים נעשו לנושאים מצויים בעתונות דר.סית „ההתבדלות היהודית", הקהל, האכספלואטאציה (בעתון הליבראלי „גולוס" ועוד).

שנאת־ישראל כבושה גילה ב„ספר־היום של סופר" (1876—1877) האמן הרוסי הגדול דוסטוֹיֶבסקי שנטה בימים ההם לצד הריאקציה המדינית. אמן זה בעל „הכשרון האכזרי" החולני, שמזג בטופוסיו את הטומאה והקדושה, את הירידה העמוקה עם העליה המוסרית הכפיש את נשמת היהדות ברפש. היהודי והיהדות הם בספוריו וביחוד במאמריו שמות נרדפים לחומריות גסה, לרדיפה אחרי הבצע ולשנאת בני עמים אחרים. כשפנו אליו במחאה משכילים יהודים אחדים שהיו דבוקים בתרבות הרוסית ונעלבו מדבריו, השיב להם במאמרו „שאלת היהודים" (1877), שבו הוא מצטדק על שמאשימים אותו בשנאה לישראל, ובה בשעה הוא מציין את היהדות בדברי שטנה אלה: „אלה הם סימני המדינה בתוך מדינה של היהודים: התבדלות בעיקריהם הדתיים, אי־התמזגות, האמונה שאין בעולם אלא אישיות לאומית אחת — היהודי, והאחרות אף על פי שישנן אבל חשובות הן כאלו אינן. צא מתוך הגויים והיה חטיבה בפני עצמך, ודע שאתה יחיד לאלהים ואת האחרים השמד או שעבד או נַצל. האמן בנצחון על כל העולם, בחל בכל ואל תתחבר לשום אדם במנהגיך". כך השיב דוסטוייבסקי למשכילי ישראל, כי מרגיש היה מתחת לאבק ההתבוללות באי־התמזגותם של האוכלוסים, אבל כל התאור של היהדות בדבריו נובע מתוך דמיונו שהיה רגיל לצייר דברי עבירה. לרעיון הישראלי הלאומי שעיקרו דוקא אי־התמזגות טבעית וישרה, מיאונו של גרעין האומה להתבולל באומות אחרות וללכת למיתה, יחס דוסטוייבסקי תכונות זרות של הלאומיות הלוחמת של העם השליט, שהוא היה לה לפה בפוליטיקה הרוסית.

אבל הצבור היהודי המתקדם שבשנות הששים והשבעים לא שם לב למבשרים הללו של הריאקציה, כי מושפע היה עדיין ממקסם דעות החרות ששלטו בתוך מיטב המשכילים הרוסים. בנפש צעירי ישראל היו שאיפות ההתחדשות מזוגות בדעות ההתבוללות והדבקות בתרבות הרוסית. הגורם היותר חזק להתחדשות התרבותית היה בית הספר להשכלה כללית — הרוסי והיהודי שמטעם הממשלה. לתוך הגימנאסיות והאוניברסיטאות ששעריהן נפתחו לרוחה בפני היהודים נמשכו מכל פנות התחום המוני בני הנעורים, שהיו אחוזים תקוות מזהירות לחיים אנושיים חפשיים בתוך העם הרוסי החפשי. הרבה יוצאי הגיטו דבקו מיד במשאות הנפש של צעירי הרוסים ונהנו מפריחתה של הספרות הרוסית שהביאה להם מזמרת היצירה של גדולי המערב. שליטי הרוחות בדור ההוא — טשֶׁרנישֶׁבסקי, דוֹברוֹלוּבוב, פיסאריב, בוקל, דארווין, מילל, ספֶּנסר, נעשו אלהות גם לצעירי ישראל. ראשיהם שזה לא כבר היו כפופים על גבי התלמוד במחנק החדרים והישיבות נתמלאו דעות חדשות של פוזיטיביסמוס, איבולוציוניסמוס, תקונים

סוציאליים. עז ומהיר היה המעבר מן הפלפול התלמודי והמסתורין המיֻשן של החסידות לעולם של דעות שאור שמש המדע זרוע עליו, לגלויים חדשים שבישרו חרות המחשבה, שבירת כבלי המסורת הישנה. הסרת כל המחיצות הדתיות והלאומיות, אחוה לכל האנושיות. התחיל חורבן קדשי ישראל הישנים, והזעקה הקיפה את ההמונים הכורעים ברך לפניהם. התחילה מלחמת „האבות והבנים", מלחמה נחרצת, כי מצד אחד עמדה הקנאות הדתית הקיצונית ומן הצד השני שלילת כל הצורות ההיסטוריות של היהדות, לא רק הדתיות, אלא גם הלאומיות, בין שתי המחנות הקיצוניים הללו עמדו בני דור המעבר, אותם „חובבי ההשכלה" מבית מדרשם של מנדלסון וריב"ל, שעוד מקודם סבלו על דעותיהם מאת מורדי האור ועכשו יצאו לעשות שלום בין הדת ובין ההשכלה. משכילים אלו שנתעודדו על ידי נצחון הדעות החדשות התאזרו עוז במלחמתם כנגד החשוכים, גילו קלונם של משמרי הבלי שוא ורמזו שהגיעה השעה לתקונים מתונים. עיקר תעודתם היתה תחית הלשון העברית בספרות והתחדשות עצם התוכן של הספרות. בדרך היהדות המערבית המשוחררת בקשו ללכת רק עד גבול ידוע, מבלי להנתק מן הלשון העברית והיעודים הלאומיים והדתיים. אבל אותם מבני הנעורים שלמדו תורה בבית הספר הרוסי לא הכירו שום גבולות ונמשכו בכח איתנים בדרך ההתבוללות.

הדבקות בתרבות הרוסית נעשתה לסיסמא בחוגים אלו של הצבור היהודי, כמו שהרוסיפיקאציה היתה לסיסמא של הממשלה. הללו בקשו להיות לרוסים והממשלה בקשה לעשותם לרוסים, וכך היו המשכילים החדשים מישראל בעצה אחת עם הממשלה. כמה מדרגות היו בהתבוללות זו, מן למוד הלשון הרוסית וספרותה ועד התדבקות שלמה בתרבות הרוסית ובשאיפותיה הלאומיות. מצדדי ההתמזגות המתונה לא ראו מראש שסופה להגיע בעל כרחה לצורותיה הקיצוניות, והקיצוניים שבהם לא ראו שום רע ליהדות אם תתבולל לגמרי כדוגמת המערב. רבים ראו בהתבוללות רק תקון הפגימות שבחיי היהודים ולא אבוד גוף האומה עצמו. כל הצבור המתקדם התמרמר בצדק על צורות חיים הנושנות שעיכבו כל התפתחות בריאה, על תרדמת השכל במחנה החסידים וברבנות הנוקשה, על דיכוי מיטב השאיפות לחרות המחשבה. אבל המלחמה בחשוכים נערכה לעתים קרובות בסיוע אותו הכח החיצוני שבקש למעט דמותה של היהדות ברוח ההתבוללות הרשמית. המשכילים היהודים החדשים והממשלה כרתו בימים ההם ברית. הרבנים הרשמים והמורים מבין חניכי בתי הספר לרבנים שבווילנא ובזיטומיר היו על פי רוב ממלאים תפקיד פקידי הממשלה ובמלחמתם כנגד האדוקים נסתייעו בשלטון הפוליציה, ויש שפגעו ברגש הדתי של ההמונים על

ידי חלול המנהגים בפרהסיא, מפני שהרגישו שהשלטון תומך בהם. וכשהיו הקהלות מסרבות לבחור רבנים כאלה, היו נמנים בידי שלטונות הפלכים או היו נבחרים בקהלות בתוקף „השפעת" השלטונות. השכלה זו שמטעם הממשלה ועושי רצונה לא יכלה לקנות לב האוכלוסין האדוקים. המשכילים לא שמו לב למצב רוח ההמונים בשעה שקראו את הפוליציה לעזרה במלחמתם בחסידות וב„צדיקיה". על־ידי התערבות הממשלה במלחמה פנימית זו נגזרה על כל ספרי החסידות צנזורה חמורה ונקבעה השגחה מעולה על בתי הדפוס היהודיים. ל„הרביים" נאסר לחזור מעיר לעיר לשם עשית מופתים, ועל ידי כך הוכתרו בכתר מעונים על קידוש השם, והחסידים הרבו לעלות לרגל אל מקומות הקודש, הם ערי מושבות הצדיקים. כל זה הגביר את החשד של ההמונים כלפי המשכילים הרשמיים בעלי הדיפלומים והמעיטה את חשיבותם המוסרית בעיני העם, ומכאן יצא נזק גם לרעיון ההשכלה עצמה.

מין מיוחד של התבוללות נתהוה בצבור היהודי של מלכות פולין, וביחוד בווארשא. זו היתה הגרועה שבצורות ההתבוללות, והחנופה הפוליטית שבה מרובה היתה על השאיפות התרבותיות. „הפולנים בני דת משה", כמו שקראו לעצמם מתבוללים אלו, התאמצו להכנס לתוך הצבור הפולני עוד בשעה שהלה דחה אותם מעליו בגסות. בשנות המרידה (1861—1863) קבלו אותם בסבר פנים יפות, בתורת בני ברית מועילים שהכריזו על פאטריוטיותם הפולנית בשקידה יתרה. בשבועון הפולני היהודי Jutrzenka (השחר) שיצא בווארשא נטחן הקמח הטחון של המערב: שהיהדות אינה אלא ברית דתית ולא לאומית. אחד מראשי המדברים בשבועון, לודוויג גומפלוביץ (מחבר מונוגראפיה לתולדות היהודים בפולין, אחר כך היה לסוציולוג ידוע, התנצר ונעשה פרופסור באוניברסיטא אוסטרית), פתח שורת מאמריו ההיסטוריים בהערה זו: „אוי להם ליהודים באירופא שהיתה להם כאן היסטוריה. היסטוריה מיוחדת לישראל מעידה על חיים מובדלים, משונים מחיי העמים הסובבים, ודא עקא". אחרי המרידה גברה התדבקותם של היהודים בתרבות הפולנית ביותר. בחוגים העליונים של הצבור היהודי בווארשא מרובים היו „הפולנים בני דת משה" שמאסו בתרבות היהודית הלאומית, וכנגדם היה המון העם מעריץ את הצדיקים וממאס גם ביסודות ההכרחיים של התרבות האירופית. בין שתי הקצוות הללו אי אפשרית היתה שום התפתחות טבעית.

בכל עוז המהפכה הרוחנית בחלק המתקדם של הצבור היהודי ברוסיא לא נמצאו בו די כוחות לסדור פעולה כבירה. ההסתדרות התרבותית היחידה של המתקדמים היתה „חברת מפיצי השכלה בין היהודים", שנוסדה בשנת 1863 על ידי חבורה מצומצמת של עשירים ומשכילים בפטרבורג. בקבוץ היהודי החדש

בעיר המלוכה, שבתוקף חוקי שנת 1859 ושנת 1861 התחילו משתקעים בה בני הסוגים מיופי־הזכות—סוחרים גדולים ובעלי דיפלומים של בתי ספר עליונים, לא נמצאו עדיין עסקנים במספר מספיק כדי לכונן ועד בר־סמכא לחברה זו. בעשר השנים הראשונות ישבו בועד, בצד המיסדים — הבארונים גינצבורג וליאון רוזנטאל — המומרים פרופסור דניאל חבולסון ורופא המלך י. בֶּרטנסון. תכלית יסוד החברה הובעה בלב תמים מפי אחד המיסדים, רוזנטאל: „תמיד שמענו מבני מרום עם הארץ בשיחותינו עמהם טענות על התבדלות היהודים וקנאותם והתנכרותם לרוסיות, ומכל הצדדים הבטיחו לנו שעם סילוק ההתבדלות יוטב מצב אחינו ברוסיא וכולנו נהיה אזרחים בעלי זכויות שוות במדינה. לפיכך נתעוררנו ליסד אגודת אנשים משכילים כדי לשרש את החסרונות הנזכרים על ידי הפצת כתב ולשון רוסיא וידיעות מועילות בין היהודים". כך לקחה חברת מפיצי השכלה על עצמה תפקיד מתווך בין הממשלה ובין העם בענין ההתבוללות או הדבקות בתרבות הרוסית, ובגדר זה קיימה את תעודתה. „השכלה לשם השגת השויון"—זה היה דגל החברה. לשם החזקת ההשכלה העליונה היתה נותנת תמיכת כסף לסטודנטים יהודים, אבל לא עשתה כלום לא לבנין בית ספר מופתי לעם ולא לתקון החדרים והישיבות. להפצת „ידיעות מועילות" סייעה על ידי תמיכת סופרים עברים אחדים שתרגמו לעברית ספרי דברי הימים וחכמת הטבע. הסניף של החברה באודיסא שנוסד בשנת 1867 *) הבין את תפקידו ברוח תועלתית מצומצמת ביותר והציג לו לתכלית „השכלת היהודים בלשון רוסית וברוח רוסי". לשם כך בקש לתרגם את התנ"ך ואת סדור התפלה ללשון הרוסית, „שצריכה היא להיות ללשון הלאומית של היהודים". פזיזות זו של המתבוללים נצבה מהר לפני חזיון מבהיל: הפוגרום של שנת 1871 באודיסא הכריח את עסקני חברת מפיצי השכלה שם—לפי דברי ראש הועד שלה — „להניח את ידם ולפקפק אם באמת טובה התכלית שהציגו לעצמם, שהרי כנראה כל ההתאמצות של אחינו להתקרב לרוסים תהיה לשוא, כל זמן שההמון הרוסי ישאר במצבו הגס ויהיה שוטם את היהודים". הפוגרום הביא לידי הפסקה זמנית בפעולת הסניף שבאודיסא. וגם תוחלת הועד המרכזי בפטרבורג נכזבה. בכל השתדלותו להסתגל ל„כוונת" הממשלה התחילו מסתכלים מגבוה על חברת מפיצי ההשכלה בעיני חשד, לאחרי שהמלשין בראפמאן מינה גם הסתדרות זו בין המוסדות של „הקהל הישראלי" ההשאי השואף להתבדלות היהדות והשוטם לעולם הנוצרי. המטמיעים שנחשדו בהתבדלות נמצאו במצב טראגי. פעולת החברה במקצוע הסיוע להשכלה כללית

*) בין המיסדים נמצאו עורכי העתונים הרוסים ליהודים „ראזסוייט" ו„ציון" — יוסף רבינוביץ, סולובייטשיק וד"ר ל. פינסקר, העתיד להיות מנהיגם של „חובבי ציון".

נתמעטה בערכה עם התמלאות הגימנאסיות והאוניברסיטאות יהודים גם בלי השתדלותה. לטעם המעשי הקודם של כניסה לבית הספר הרוסי — קבלת דיפלום הגורר אחריו זכויות אזרח — נוסף אחרי פרסום חוקת הצבא משנת 1874 עוד טעם אחד: זכות הנחה בחובת הצבא, שעוררה כמה הורים (ביחוד מן הסוחרים שהוטלה עליהם בימים ההם לראשונה חובת גברא בצבא) לשלוח את בניהם לבתי ספר רוסים מכל המדרגות. לחברת מפיצי השכלה לא נשאר אלא התפקיד של צדקה במקצוע ההשכלה — נתינת תמיכות למתלמדים עניים. סמוך למשבר שנות השמונים עמדה הסתדרות זו על פרשת דרכים, ודרכה בעתיד מוליך אותה אל בית הספר העממי.

בימים ההם, ימי חסרון הסתדרויות צבוריות רבות הפעלים, היתה העתונות כח מניע גדול במהפכה התרבותית של התקופה. אצבע הזמן היה שבשנות הששים קמו מאספים עתיים ליהודים בעברית וברוסית. שני מיני עתונים בשתי הלשונות חלקו ביניהם עבודת התחדשות היהדות, וכל אחד הסתגל אל הקהל שלו. העתונים בעברית ובמקצת גם בזארגון שפנו אל העם הטיפו להשכלה במובן המצומצם: הוכיחו על האמונות התפלות ועל הקנאות, הסבירו את הצורך בידיעת הלשון הרוסית והחכמות הכלליות ואת חסרונות החנוך הישן. והעתונים בלשון הרוסית שנועדו למשכילי היהודים והרוסים נתכוונו בעיקר לתכלית פוליטית—למלחמת השויון ולהגנה על היהודים בפני האשמות השונות שמטפלים עליהם. בשני סוגי העתונים ניכר הגידול המודרג של ההכרה הצבורית, העלית מן הדעות הפשוטות והתמימות אל הדעות המורכבות. שני השבועונים בעברית שנוסדו בשנת 1860 *) — „הכרמל" בווילנא (בעריכת החוקר ש. י. פין) ו„המליץ" באודיסא (אלכסנדר צֶדרבוים, אר"ז) — הסתגלו בזמן הראשון אל מדרגת ההבנה של ילדים מגודלים וגמרו את ההלל על טובות ההשכלה ו„חסדי" הממשלה. „הכרמל" הלך לעולמו בגיל ילדותי זה (שנת 1870; אחר כך היה יוצא רק בצורת קונטרסים עראיים בני תוכן מדעי וספרותי), אבל „המליץ" נהפך כעבור זמן מת לעתון חי ולוחם, שֶׁיָרה חִציו בעיקר על הצדיקים ועל החסידים ויש שהעיז לפגוע גם ברבנות. השבועון הזארגוני „קול מבשר" (1862—1871) שניתן כהוספה ל„המליץ" פנה ישר אל ההמון ובלשונו הוכיח אותו במאמרים ובספורים מבדחים על הקלקלות שבחיים הישנים. צעד לפנים היה הירחון „השחר" שנערך על ידי פרץ סמולנסקי בווינא משנת 1869 ואילך ושרוב קוראיו היו ברוסיא. ירחון זה הציג לעצמו תפקיד כפול: מלחמה בקנאות ההמונים החשוכים

*) עד הזמן ההוא היה השבועון היחיד בעברית „המגיד", שיצא משנת 1856 ואילך בעיר הפרוסית ליק שעל גבול רוסיא והיה מודיע ליהודי רוסיא את החדשות המדיניות שבאירופא.

ובקרירות הלאומית של המשכילים, והשפיע השפעה עצומה על ההתפתחות הרוחנית של בני הנעורים חניכי החדרים והישיבות. בחורי הישיבה מצאו כאן תשובות על הרהוריהם ולמדו לחשוב מחשבות ברוח בקורת ולהבחין בין הקיים והעובר ביהדות. „השחר" היה לחם־חוקו של דור המעבר, שעמד על גבול היהדות הישנה והחדשה.

סימן מובהק להתפתחות המשכילים החדשים שדבקו פחות או יותר בתרבות הרוסית משמש חילוף הדעות בעתונות שבלשון הרוסית. כאן היו צורות הפובליציסטיקה קרובות יותר לנוסח אירופי. לפני סופרי שלשת השבועונים שבאודיסא — „ראזסויט" (1860), „ציון" (1861) ו„דין" (1869—1871) — מונחות היו דוגמאות מוכנות של המערב. הריסרים והפיליפסונים שמשו מופתים חיים: צריך להגן על השויון האזרחי, להשיב לחורפי היהדות וגם לשאוף לתקון החיים הפנימיים. אבל כשנגשו הריסרים הרוסים לקיים מצות מוריהם נפגעו במכשולים עצומים. כשהתחיל ה„ראזסויט" הנערך בידי הסופר בעל הכשרון יוסף רבינוביץ להוכיח את הפגעים הפנימיים שבחיי היהודים קצפו עליו עסקני ישראל, כי לפי דעתם אין לעסוק בעתון שבלשון הרוסית בהוכחת נגעי עצמנו וצריך רק להלחם לשויון. אבל כאן קם מכשול מן „הצד השני" — מן הצנזורה הרוסית. למרות מתינותו של „הראזסויט" במאמריו על דבר השחרור, מצאה הצנזורה שאין הם מתאימים לכוונות הממשלה. ולא עוד אלא שמטעם הצנזורה העליונה אסור היה בכלל „לדון על השואת זכויות היהודים לזכויות שאר האזרחים", ועורך העתון שהתלונן בפטרבורג על לחץ הצנזורה באודיסא מוכרח היה לתמוך יתדותיו בטענה, שבמאמרים הנאסרים לא היה מדובר אלא על הצורך להשוות את היהודים בזכות הישיבה ולא בכל הזכויות. אחרי שנה של מלחמה בצנזורה ובמכשולים כספיים (חוג הקוראים של העתון היהודי־הרוסי היה עדיין קטן מאד) פסקה יציאת ה„ראזסויט". העתון „ציון" (בעריכת סולובייטשיק ול. פינסקר) בחר בתכסיס אחר: לברר צדקת דרישות היהודים על ידי וכוח עם שונאי ישראל והוראת דברי ימי ישראל לקהל הרוסי. אבל עתון זה לא הוציא את שנתו. אחרי הפסקה של שבע שנים התחיל לצאת באודיסא השבועון „דין", שהשתתפו בו הרבה סופרים מן המשכילים המדופלמים שנתרבו (אורשאנסקי, מרגלית ועוד). העתון החדש הרים בעוז את דגל מלחמת השויון, אבל הרחיק ללכת בתורת הדבקות בתרבות הרוסית וההתבוללות. משאת הנפש של „דין" היתה „התמזגות שלמה של עניני היושבים היהודים בעניני שאר האזרחים". המערכת ראתה בשאלת היהודים „לא שאלה לאומית אלא צבורית וכלכלית", שנפתרת פשוט על ידי השואת „החלק היהודי שבעם הרוסי" לכל העם. הפוגרום של שנת 1871 באודיסא

היה ודאי מביא לסופרי ה„דין" מפח נפש בנוגע ל„התמזגות האינטרסים", אבל העתון פסק לגמרי מפני לחץ הצנזורה. לשנים אחדות נשתתקה שוב העתונות הרוסית־יהודית (אם לא נחשוב את המאסף „ביבליותיקה ישראלית" של א. לאנדוי שיצא בפטרבורג מזמן לזמן בשנות השבעים). הקורא המשכיל הפשוט נסתלק מעתונות זו, כי קיים כהלכה מצות „התמזגות האינטרסים" ופסק להתענין ביהדות. מיטב המשכילים נבהלו למראה התנכרות זו בקרב בני הנעורים שקבלו תורתם בבית ספר רוסי, ובסוף התקופה (1879—1880) נסו לחדש את העתונות הרוסית ליהודים. בפטרבורג קמו השבועונים „רוסקי ייברי" ו„ראזסוויט" ואחר כך „ווסחוד", שבקשו מסלות ללב המשכילים. ובעצם עבודה זו התרחש המשבר הנורא של שנת 1881, שהתווה דרכים חדשות לעתונות הישראלית בתקופה העתידה לבוא.

בית הספר הרוסי והספרות הרוסית קרבו את הצעירים המתלמדים מישראל לתנועות הרוח של הצבור הרוסי, ואין להתפלא שחלק מן הצעירים הללו נמשכו גם אחרי תנועת המהפכה של שנות השבעים, שהצטיינה באידיאליסמוס שלה אף על פי שחסידיה נשאו דגל המאטיריאליזמוס. החברים היהודים נמשכו אחרי תנועה זו לא מתוך התמרמרות על השעבוד הממושך של ישראל שהוקל רק במקצת, אלא מתוך התנגדות כללית למשטר המדינה. התנגדות זו לבשה בימים ההם צורת „עממיות" רוסית סוציאל־ריבולוציונית ומשכה את הצעירים הרוסים לדרך התעמולה הרחבה בתוך האכרים („הליכה לתוך העם"). הסטודנטים היהודים או הלומדים מעצמם מיוצאי החדרים והישיבות „הלכו לתוך העם" הרוסי ולא היהודי, והטיפו למהפכה בין האכרים והפועלים שהכירו אותם רק על פי ספרים. בימים ההם נדמה שהגשמת האידיאלים של הדימוקראטיה הרוסית תפתור גם את שאלת היהודים בתוך כל שאר השאלות הפרטיות, ולפיכך אין לשים לחן לב. לכל התנועה היה בשביל צעירי ישראל רק ערך תנוכי, כי בינם ובין הרוסים לא היתה אלא רוחניות משותפת, בקשת דרכים חדשות, „עיבוד השקפת עולם". הקוסמופוליטיות היתה יסוד ושורש השקפת העולם של הסוציאליסטים הריבולוציונרים מישראל, שלא הרגישו ב„עממיות" את היסוד הטמון של תנועה לאומית רוסית. את ישראל לא חשבו לאומה ובתורת חטיבה לאומית נחשב לשריד היסטורי שעבר ובטל מן העולם.

אמנם נעשה נסיון אחד למזג את הסוציאליות עם התרבות העברית. בתחילת שנות השבעים נוסדה בווילנא אגודה ריבולוציונית יהודית, שרוב חבריה היו תלמידי בית הספר לרבנים ובית הספר למורים מטעם הממשלה. הפוליציה הרגישה בדבר, קצתם נתפסו וקצתם הספיקו לברוח לחוץ לארץ (1875). אחד הבורחים,

אהרן ליברמאן, בא ללונדון ונכנס לחבורת פטר לאברוב עורך העתון הריבולוציוני הרוסי „קדימה". ליברמאן החליט להטיף תורתו בקרב ההמון היהודי ובשנת 1876 יסד בלונדון „אגודת סוציאליסטים יהודים", שחבריה היו פועלים ותלמידים ועסקה בשיחות, וכוחים וכתיבת כרוזים עברים על צורך ההתאחדות של הפועלים. האגודה לא האריכה ימים. ליברמאן עבר לווינא ושם נקרא בשם פריימאן והוציא עתון סוציאליסטי עברי בשם „האמת". חוברות העתון הראשונות נתפשטו ברוסיא, אבל החוברת השלישית נחרמה על ידי הצנזורה (1877). העתון פסק ובמקומו יצאה בעריכת מ. ווינטשֶבסקי (1878) „אספת חכמים" — הוספה ל„הקול" של רודקינסון שיצא בקניגסברג. לא עברו ימים מועטים וכל ספרות סוציאליסטית זו בטלה. ליברמאן בווינא וחבריו בברלין נתפסו למלכות וגורשו מגבולות אוסטריא ופרוסיא (1879). משם יצאו לאנגליא ולאמריקא והחבור ביניהם ובין רוסיא פסק. וברוסיא עצמה נסחפו הריבולוציונרים מישראל לגמרי בזרם הכללי. יוצאי הגיטו הראו אומץ לב ומסירות נפש בתנועת המהפכה של שנות השבעים. יהודים השתתפו בהפגנות פומביות (למשל לפני בית הכניסה הקאזאני בפטרבורג בשנת 1876) וישבו על ספסלי בתי המשפט לפושעים פוליטיים, התענו בבתי המאסר ונשלחו לסיביר. במלחמה מוסרית זו לחירות הכלל היה בלי ספק משום כח טמון של מחאה יהודית, אבל חסרה היתה את הרגל העברי הלאומי — דרישת חירות ושויון לעם הנלחץ ביותר.

§ 46. הספרות המחודשת.

למרות כל הנטיות מדרך ההתפתחות הטבעית, המוכרחות בדור של מהפכות רוחניות, הלכה ההשתלשלות היסודית של כל התנועה התרבותית לקראת התקדמות בריאה של היהדות. התולדה החיובית ביותר של התנועה היתה התחדשות הספרות העברית, התחזקותה והשתלמותה של אותה תחיה שנתגלתה בקרן־אור דקה באפלת התקופה הקודמת, לבן על גבי שחור־הלחץ מבחוץ והחשכה שבתוך הגיטו. ההשכלה שהיתה מקודם פסולה ומוחרמת יכלה כעת לפתח כחות היצירה שלה. מה שנעשה בימי ריב"ל בידי משכילים יחידים באיזו אגודה מצומצמת בווילנא או בעיירה נכחדת בוואלין נעשה כעת בגלוי. מקודם לא היו מצויים אלא סופרים בודדים מבשרי הספרות החדשה, וכעת באה ספרות זו עצמה — חדשה בתוכן ובצורה כאחד. תחית הלשון העברית בסגנון מקראי, מזוקק מן השבושים של הרבנים, נעשה לקצת הסופרים תכלית בפני עצמה ולאחרים — כלי שרת להשכלה. התחילה פריחת „המליצה" שאינה אלא סגול צורות הלשון

העתיקה אל התוכן החדש. על פי תוכנה היתה הספרות המחודשת בימים הראשונים פשוטה ונוטה לחקוי שטחי*). התסיסה המעורפלת של המוחות ותמימות הדעות עיכבו כאן בפני התפתחות „חכמת ישראל" שעלתה כפורחת בגרמניא. הסופר העברי ברוסיא יכול היה בימים ההם להיות או משורר ומספר או פובליציסט. דעות היסטוריות לבשו כאן צורת שירה או ספור, או ששימשו חומר למאמרים על שאלות הזמן ולבקורת היהדות. למדע אוביקטיבי לא היה מקום, ואותו המדע שנוצר כאן היה לא מסוג החקירה החיה בדברי הימים אלא מסוג החקירה הארכיאולוגית שהיא כפרוזדור להיסטוריוגרפיה (שמחה פינסקר, הרכבי). מן הצד השני נתערבו תחומי השירה והפובליציסטיקה עם התעלות הנחשול הצבורי. הפייטן או המספר נעשה בעל מלחמה, מוכיח עון הישן ומטיף לדעות חדשות.

עוד לפני עלות השחר, בשעה שהכל נאנקו מלחץ הרדיפות בסוף ימי מלכות ניקולאי הראשון, נשמעו בליטא הקולות המקסימים של השירה העברית הצעירה. והקול קול מיכה יוסף לֶבֶנזון בנו של אד"ם הכהן לבנזון (§ 26), בהור ווילנאי חולה מחלת השחפת וצער העולם. תחלת שירתו היה תרגום השיר השני של „אֶנאידה" לווירגיל („הריסות טרויא", 1849), אבל מיד פנה לנושאים לאומיים. בכרוזים המצלצלים של „שירי בת ציון" שלו (1851) נשפכו כל געגועי הנפש המבקשת שלום בין האמונה ובין המדע („שלמה וקהלת"), המתמרמרת על הלחץ מבחוץ („יעל וסיסרא"), המקוננת על יסורי האומה הנודדת („יהודה הלוי"). מחלה אכזרית קפדה פתיל חיי המשורר, והוא בן עשרים וארבע (1852). הקובץ הקטן של שיריו שיצא אחרי מותו („כנור בת ציון") הראה מה רב שפע הכחות הפיוטיים הטמונים בצעיר זה, שמת בדמי ימיו ושעל סף קברו שר שירים נוגעים עד הלב על האהבה, היופי ותענוגי החיים.

כשנה אחרי מות המשורר הצעיר יצא בווילנא רומאן היסטורי: „אהבת ציון". מחברו, אברהם מאפו (1808—1867) — מלמד בקובנא שהגיע על ידי השתלמות עצמית למדרגת מורה מתוקן — חי בשני עולמות: בעמק הבכא של תקופת ניקולאי העכורה ובזכרונות המזהירים של העבר הרחוק. איש הרוח היה מטייל על שפת הנימאן בין הגבעות שמסביב לקובנא והיה חוזה חזיונות מימי שחרותה של האומה הישראלית, וציורי אור אלו מחיי יהודה הקדומה הגיש ליהודי רוסיא בשנת הפורענות של החוטפים. ובחורי הגיטו

*) את תפקידו של מ. א. גינצבורג ביצירת סגנון פרוזאי (§ 26) המשיך קלמן שולמאן, שהיה משנת 1850 עד 1880 מציף את הספרות העברית בהמון תרגומים ולקוטים מכתבי סופרי אירופא, מן הרומאן „מסתרי פאריז" של אבגינוס סיו ועד „דברי ימי עולם" של וובר. אבל סגנונו של שולמאן היה קשה ומליצותיו המדברות גבוהה בעניני יום יום היו מביאות לידי גיחוך.

הכפופים על גבי ספרי הגמרא נמשכו אחרי ספר קטן זה שריח אביב נודף ממנו. הספר היה נקרא בחשאי (כי סכנה היתה לקרוא את הרומאן בפרהסיא בין מורדי האור), והקוראים נתפעלו מן האידיליה המושכת את הלב מימי חזקיהו מלך יהודה, מתמונות ירושלים ההומיה ובית לחם השאננה, והיו נאנחים על גורל אמנון ותמר הנאהבים והנעימים ודמיונם נשא אותם הלאה מן המציאות האיומה. על הבניה התמימה של הרומאן לא הקפידו הקוראים, שהרי רומאן זה היה הראשון שקראו מימיהם. סגנון הספר, לשון כתבי הקודש והנביאים, הוסיף לו הוד הקדמות. אחרי פרסום „אהבת ציון", כשהגיעה תקופת התקונים ברוסיא, התחיל מאפו מוציא לאור את הרומאן שלו מחיי הדור בחמשה חלקים בשם „עיט צבוע" (1857—1869). בתיאורו התמים המתובל בספורים מסובכים מבהילים בטעם הצרפתי ובשיחות מוסר צייר המחבר חיי עיירה חשוכה, רועי הקהל הרועים את עצמם, הלובשים אדרת יראת שמים למען כחש, רבנים קנאים וצבועים, רודפי ההשכלה; ובצד צללי העבר הללו מאפו מתאר בחבה את נצני החיים החדשים ההולכים ומבצבצים: משכיל המבקש להשלים בין הדת ובין החכמה, דמות מעורפלת של צעיר ההולך לבית ספר רוסי על מנת לפעול לטובת עמו, טפוסים של סוחרים נאורים „ושרים" מתוך העשירים החדשים. בסוף ימיו חזר מאפו אל הרומאן ההיסטורי וב„אשמת שומרון" שלו (1865) נסה לתת תמונה מחיי היהודים בשנים האחרונות לקיום מלכות אפרים, אבל רומאן זה שנתפרסם בעצם תקופת ההשכלה לא עשה אותו הרושם העז שעשתה „אהבת ציון" בשעתה, אף על פי שהסגנון המקראי הנחמד של הספר הרהיב נפש חובבי המליצה.

שאון החיים המתחדשים בקע ועלה לתוך היצירה הספרותית, ואפילו המשוררים מוכרחים היו להענות לשאלות היום. גדול המשוררים שבזמן ההוא יהודה ליב גורדון (1830—1892), שהתחיל בפואֶמות אֶפיות על נושאים מקראיים ומשלי מוסר (אהבת דוד ומיכל, 1856; משלי יהודה, 1860), פנה אחר כך לשירה של הדעות החדשות ונעשה נושא דגל ההשכלה ומוכיח עז לחיים הישנים. בשנת 1863 כשהיה עדיין מורה בבית ספר יהודי מטעם הממשלה בליטא שר את שיר הנצחון של ההשכלה: „הקיצה עמי" ובו בישר לעם כי „השמש האירה" ו„ארץ עדן" נפתחת לו: „מעל צווארך עולך ירימו, יתנו לך ידם, לך שלום ישימו". המשורר קורא את היהודי למחנה האזרחים הרוסים, לתוך המשכילים המדברים בלשון המדינה, ומשיא לו עצה טובה: „היה אדם בצאתך ויהודי באהלך", כלומר רוסי בחיי הצבור ויהודי בחיי הפרט. המשורר עצמו הגדיר את תפקידו בהתחדשות היהדות: להוכיח את העם על פגעיו הפנימיים, לחלחם ברבנים ובאדוקים ובשלטון מנהיגי־הדת. בפואֶמות ההסטוריות,

המבהיקות בזוהר הסגנון העברי, נשמעת תוכחת המשורר כלפי כל מהלך ההתפתחות של היהדות הישנה:

הוֹרוּף הָהּ לַהֲלוֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים
הִסָּגֵר בָּדָד בִּגְדָרִים וּבְחוֹמוֹת,
לִהְיוֹת מֵת בָּאָרֶץ חַי בַּשָּׁמַיִם
וּבְהָקִיץ לַחֲלוֹם וּלְדַבֵּר בַּחֲלוֹמוֹת
(„בין שני אריות").

בשנות השבעים כשגורדון תפס מקום בין המשכילים הרשמיים (לאחר שהשתקע בפטרבורג ונמנה למזכיר חברת מפיצי השכלה), פרסם בירחון „השחר" כמה „שירי עלילה" שבהם שפך כל חמתו על הרבנות המאובנת. מצייר הוא את הטראגֶדיה של אשה עבריה שנגזר עליה להנשא על ידי שדכנות בלי אהבה וחדוה, ומה שעלתה לאשה אחת שהרבנים אבדו את חייה בשביל „קוצו של יוד"; מכה הוא בשוט עברתו את התקיפים האדוקים, פרנסי הקהלות הצדים לתוך מכמרת הקהל את חלוץ ההשכלה („שני יוסף בן שמעון"). והמשורר הולך ועולה בסולם דברי ימינו ומוחה כנגד שלטון הקודש על החול בכל דרך השתלשלותה של היהדות. שופך הוא את חמתו על ירמיהו הנביא שהטיף בירושלים הנצורה להכנע לבבל ולשמור את מצוות התורה. הנביא הלבוש איצטלא דרבנן עומד ודורש בסגנון של קנאי הדור: הדת היא למעלה מן החיים („צדקיהו בבית הפקודות", 1876). והמסקנא של שירי־התוכחה הללו יוצאת מאליה: צריך לגדע קרן האורטודוכסיה, לעשות את החיים חילוניים. אלא שכאן הרגיש „קטיגור האומה" — כמו שקרא המשורר לעצמו — את הנגע גם בדור החדש, דור ההשכלה. ראה המשורר את צעירי ישראל נסים ממחנה ישראל והולכים ומתנכרים לאותה הלשון הלאומית שבה שר המשורר את שיריו, ואנחה עמוקה התפרצה מעומק לבו: „למי אני עמל?". נדמה לו שהדור הבא, התלוש ממקורות התרבות הלאומית, לא יהא זקוק ל„שירי ציון" ושהוא כותב את שיריו בשביל קומץ החובבים האחרונים של השירה העברית:

„הוֹי, מִי יָחוּשׁ עֲתִידוֹת מִי זֶה יוֹדִיעֵנִי,
אִם לֹא הָאַחֲרוֹן בִּמְשׁוֹרְרֵי צִיּוֹן הִנְנִי,
אִם לֹא גַם אַתֶּם הַקּוֹרְאִים הָאַחֲרוֹנִים!

הדברים נאמרו סמוך לשנות השמונים. עוד בימי גורדון עברו על יהודי רוסיא מאורעות הפוגרומים הראשונים, אבל המשורר זכה לראות מתוך הערפל גם את קוי האור הראשונים של התחיה הלאומית ובעיניו ראה שלא היה רק משורר לדורו.

שאלת „למי אני עמל?“ נערכה ונפתרה בצורה אחרת על ידי סופר אחר, שכל זמן שהזקין הלך כשרונו וגדל. שלום יעקב אברמוביק (1835—1917) נסה את כחו בשנים הראשונות לפעולתו במקצועות שונים שבספרות העברית: כתב מאמרי בקורת, תִרגם ספרים בתולדות הטבע, חבר רומאן ברוח ההשכלה („האבות והבנים“, 1868), אבל כל אלה לא הניחו את דעתו. וכששאל את עצמו: למי יש לעמול? השיב לעצמו שיש לעבוד לא רק למשכילים, אלא גם לעם. מסתכל היה לתוך חיי העם בליטא א״ק מולדתו ובוואלין ונוכח שיש לתאר את החיים הממשיים של ההמון בלשונו החיה, בזארגון, שכמעט כל משכילי הדור תעבוהו, ושצריך בכלל לכתוב ספרים לא רק ליודעי ספר הבקיאים בעברית אלא גם בשביל אלפי ההמוניים והנשים שאינם מכירים בלשון העברית. ואברמוביק התחיל לכתוב (בשמו הספרותי „מֶנדלי מוכר ספרים“) בלשון העם על „הבריות הקטנות“ והגבירים הרודים בהן („דאס קליינע מענשעלע“, 1865), על חיי הקבצנים החוזרים בעיירות („פישקע דער קרומער“, בעברית: „ספר הקבצנים“), על הרשת הפרושה לקהל ישראל בידי חוכרי מכס הבשר ו„הכנופיא של נדיבי עיר“ („די טאקסע“). מן הסאטירה החריפה של ה„טכסא“ נכוו בעלי הדבר, ולמחבר ארבה סכנה שהכריחה אותו לצאת מעיר מגוריו ברדיטשוב וללכת לזיטומיר. כאן כתב בשנת 1873 אחד החבורים המבוגרים שלו — „הסוסה או צער בעלי חיים“ („די קלאטשע“). בספור אלליגורי זה מתוארת סוסה נודדת (המון בית ישראל), שבעלי העיר („התושבים העיקריים“) מגרשים אותה ואין נותנים לה לרעות ביחד עם „בהמות העיר“ במרעה הכללי ומגרים בה נערים פוחזים וכלבים. „חברת צער בעלי חיים“ (הממשלה) אינה יכולה בשום אופן לפתור את השאלה, אם להשוות את הסוסה בזכיותיה לסוסות העיקריות או לעזוב אותה לנפשה, והשאלה נמסרת לועד מיוחד. בינתים קופצים ויושבים על גב הסוסה המעונה רוכבים מ„נדיבי העיר“ ונוסעים עליה להנאתם ומוצצים ממנה שארית כחותיה. מן המשל הפובליציסטי פנה אברמוביק אל התאור ההומוריסטי של „מסעות בנימין השלישי“ (1878), שבו מתוארים דון קישוט וסאנשו־פאנסו מישראל הנוסעים לנהר סמבטיון בדרך שבין ברדיטשוב וקיוב. תערובת הסתכלות דקה בחיים ומחשבות עמוקות בשאלות היהודים — זהו התוכן של התקופה הראשונה ביצירת אברמוביק. בתקופה השניה (משנות השמונים ואילך) נדלה בתוכן יצירתו השלימות האמנותית, ובצורתה — מזיגת הלשון העממית והלשון הלאומית, שבשתיהן היה שולט כאחת ואת שתיהן העלה בקולמוסו למדרגה עליונה.

אבל האמן המצייר את החיים כמו שהם היה בספרות ההשכלה יוצא מן

הכלל. ימי המשבר בצבור ובדרכי החיים תבעו דוקא דעות ושיטות, ואותן חייב היה לתת לא רק הפּובליציסט אלא גם הרומאניסט. בעל דעות ושיטות היה בספוריו עורך הירחון „השחר" פרץ סמוֹלֶנסקי (1842—1885). בנעוריו נתחנך באחת הישיבות שברייסן. אחר כך בא לאודיסא „הפרוצה" ומשם לווינא והרגיש בנפשו קושי המעבר. הוא כשהוא לעצמו יצא שלם מן המשבר הרוחני, אבל מסביב לו ראה „חללי ההשכלה אשר מספרם כמספר חללי הבערות"; ראה את בני הנעורים ההולכים מעמם ושוכחים את הלשון הלאומית, ראה את היהדות המתוקנת שבמערב שלא נשאר בידיה מן התרבות הלאומית כלום חוץ מתפלה בבית הכנסת בשינוי צורה. וסמולנסקי קיבל על עצמו מלכתחלה את התפקיד להלחם פנים ואחור: בקנאי החרדים — בשם ההתקדמות, ובמתבוללים — בשם התרבות הלאומית וביחוד בשם הלשון העברית: „הנה המה אומרים לנו: נהיה ככל הגויים! גם אני אשנה אחריהם: נהיה ככל הגויים לרדוף ולהשיג את הדעת, לעזוב דרך רשע כסל, להיות תושבים נאמנים בארצות פזורינו, אך גם נהיה ככל הגויים לבלתי נבוש במקור ממנו חוצבנו, נהיה ככל הגויים להוקיר שפתנו וכבוד עמנו" („השחר", חוב' א). ברומאן הגדול הראשון שלו „התועה בדרכי החיים" (1869—1876) סמולנסקי מעביר את גבורו דרך כל מדרגות התרבות — מן העיירה החשוכה שברייסן עד מרכזי התרבות החדשה לונדון ופאריז, אבל אחרי כל ה„תעיות" הוא מביא אותו למזיגת הלאומיות וההתקדמות, והגבור מת באודיסא כשהוא מגין על אחיו בימי הפוגרום שבשנת 1871. בכל שאר ספורים של סמולנסקי („קבורת חמור", „גמול ישרים" ועוד) משתקפת מלחמה כפולה זו — כלפי הקפאון של האורתודוכסיה, הרבנות והחסידות, וכלפי המשכילים הפוסחים על שתי הסעיפים. את דעותיו הרצה סמולנסקי בשני מאמריו הגדולים: „עם עולם" (1872) ו„עת לטעת" (1875—1877). כאן הוא מעמיד לעומת תקוני הדת שבמערב, שנעשו לשם נוי, עיקר מקיף של התפתחות היהדות ומזיגת הלאומיות והאנושיות. על הרעיון המשיחי של היהדות, שבני המערב דחו אותו לגמרי מפני שהוא סותר, לדעתם, לאזרחיות שבגולה, סמולנסקי מגין בהתלהבות ורואה בו אחד מסמלי האחדות של האומה. את המקום המרכזי בשיטתו תופסת קדושת הלשון העברית, כי „בלי שפת עבר אין עם ישראל". כדי להרוס את שיטת ההתבוללות, סמולנסקי משתער בכלי זיינו על מצודתה היא שיטת ההשכלה של משה מנדלסון והנחתה: „היהודים אינם עם אלא כת דתית", אבל בתוכחתו הוא פוגע בשורת־הדין ההיסטורית. בשני מאמריו אלה מבצבצת בצורה סתמית שיטת „האומה הרוחנית", אבל לא הספיק סמולנסקי לפתח ולחזק שיטה זו עד שעבר עליו משבר רוחני, שנתעורר על ידי הפוגרומים של שנת 1881 ותחילת

יציאת היהודים מרוסיא. את שאלת התפתחות היהדות בגלות סילק לצדדין ונעשה מטיף נלהב לרעיון תחית העם בארץ־ישראל. ובעצם הטפתו מת הסופר רב הכשרון בדמי ימיו.

לידי אותו רעיון עצמו הגיע אחרי מלחמה פנימית ממושכת גם משה ליב ליליגבלום שמסר נפשו על ההשכלה (1843—1910). בתקופה שאנו עומדים בה היה עדיין שקוע כולו בהשכלה ודוקא באגף הקיצוני שלה. לילינבלום שהיה מורדף מאת קנאי ליטא ארץ מולדתו על אפיקורסותו התמימה הרגיש בצורך תקונים בדת ישראל. צורך התקונים לא נבע אצלו מתוך החפץ להסתגל אל הסביבה כמו שהיה הדבר במערב, אלא מתוך הכרה עמוקה שנקנתה לו ביסורים, כי הרבנות השלטת בצורותיה שמימי הבינים אינה הבטוי של עצם היהדות. בתקון הדת ראה לילינבלום לא מהפכה אלא התפתחות: כשם שהתלמוד בשעתו תקן את היהדות המקראית לצרכי זמנו כך עלינו לעשות זאת ברוח הדעות של זמננו. וכשיצא הסופר הצעיר ברעיונותיו אלו במערכה של מאמרים ב„המליץ" בשם: „ארחות התלמוד" (1868—1869) התנפלו עליו האדוקים בחמה שפוכה, עד שמוכרח היה מפני הסכנה לצאת מליטא ולהשתקע באודיסא. כאן פרסם לילינבלום את הסאטירה שלו בחרוזים: „קהל רפאים" (1870), שבה עוברים לפנינו באור עולם האמת כל הטפוסים החשוכים של העיירה היהודית: פרנסים, רבנים, צדיקים וכו'. באודיסא נכנס לילינבלום לחבורת הצעירים שדבקו בתרבות הרוסית, ספג לתוכו דעותיהם של טשֶרנישֶבסקי ופיסארייב ונתפרסם ל„ניהיליסט". את רעיון התקונים בדת השליך אחרי גוו כדבר שאין בו צורך בהשקפת העולם המאטריאליסטית החדשה, ובנפש הסופר נתהותה ריקנות נוראה. ברוח יאוש זה נכתב הודוי הגדול של לילינבלום „חטאת נעורים" (1876) — מעשה מעציב באחד החללים המרובים של משבר הדעות בשנות הששים. הספר עשה רושם עז, כי יסורי המחבר המתוארים בו טפוסיים היו לבני דור המעבר, אבל סוף הודוי — זעקת הנפש שנתרוקנה מתוכנה, ששברה את האלהים הישנים ולא מצאה אלהים חדשים — בישר שנוי הממשמש ובא. לא עברו ימים מועטים והנפש המדוכדכת של הסופר באה אל המנוחה. מאורעות הפוגרומים והרדיפות שבתחלת שנות השמונים, שהרעישו לבות היהודים המתקדמים — דוקא הם הביאו מנוחה לנפשו החולה של לילינבלום. הסופר התועה מצא פתרון לשאלת ישראל מקודם בחבת ציון, שנעשה להוגה דעות שלה, ואחר כך בציונות המדינית.

על האגף השמאלי של ההשכלה נמנתה הספרות הישראלית בלשון הרוסית, שקמו לה בתקופה ההיא סופרים אחדים בעלי כשרונות. ויש לציין את העובדה שבשעה שגדולי הסופרים העברים בימים ההם ילידי ליטא היו — כמעט

כל הסופרים שכתבו רוסית (חוץ מליוואנדא) היו ילידי הדרום, ששלטו שם שתי הקצוות — חסידות אדוקה ושאיפה להתבוללות. בן הנגב היה גם הנוטע הראשון של הענף „הרוסי" בספרות הישראלית, עורך „הראזסוויט" באודיסא — יוסף רבינוביק (1818—1869), שכתב חוץ ממאמרים לשאלות הזמן גם ספורים גדולים. „תמונות העבר" שלו הנוגעים עד הלב — הספורים „הנקנס" ו„מנורת הירושה" (1859—1860) — הראו לעולם, בשחר תקופת התקונים, את הצללים העכורים של הלילה העבר: ענויי תרומת הצבא ותועבות השעבוד. למלחמה בשעבוד הוקדשה כל פעולתו הפובליציסטית של רבינוביק, שהתחילה, עוד קודם שיסד את ה„ראזסוויט", על עמודי העתונים הרוסים הליבראלים („רוסקי אינוואליד", „אודֶסקי ווסטניק"). שאלות התקונים הפנימיים לא היו חשובות בעיניו, וכמו ריסר חשב את השויון האזרחי כרפואה לכל מכות ישראל. והמות קדמהו עד שהספיק לעמוד על טעותו. — פעולתו נמשכה על ידי הפובליציסט הצעיר בעל הכשרון אליהו אורשאנסקי מייקטרינוסלב (1846—1875), העוזר הראשי בעתון האודסאי „דֶין" והמאסף הרוסי „ביבליותיקה ישראלית". מלחמה בשביל הזכויות ולא סניגוריא נכנעת, דרישה ולא תחינה ובקשה — העיקרים הללו נתנו לוית חן למאמריו של אורשאנסקי („היהודים ברוסיא", 1872). הנתוח המשפטי המצוין שלו בספרו „החוקים הרוסים על דבר היהודים" היא בקורת חריפה של השעבוד הישראלי ברוסיא מימי יקאטרינה השניה עד ימי אלכסנדר השני. ובכל זאת היה אורשאנסקי בן לדורו והודה גם בסיסמאות השליליות של זמנו. בקרבו היה יהודי נלהב, ואף על פי כן הטיף להתדבק בתרבות הרוסית, אמנם לא בצורה הקיצונית של הסתלקות ישראל מן התרבות העצמית. הפוגרום של שנת 1871 פגע בנפש מרגשת זו: אורשאנסקי פרכס ובקש מוצא להתמרמרותו, אבל מצא לפניו מכשולים מצד הצנזורה והפוליציה. אילו האריך ימים היה ודאי כמו סמולנסקי עומד על דרך מזיגת הלאומיות וההתקדמות, אבל שחפת ממארת קפדה פתיל חייו, והוא בן עשרים ותשע שנים. נמושות הפובליציסטיקה של הדור ההוא (מנשה מרגלית ועוד), שנשארו נאמנים לדעותיו של אורשאנסקי, לא הוסיפו על פעולתו ונכנסו אל התקופה החדשה בסיסמאות הישנות.

מסַפר ופובליציסט כאחד היה בימים ההם ליב ליוואנדא (1835—1888). חניך בית המדרש לרבנים היה ואחר כך תפס מקום מורה בבית הספר היהודי של הממשלה במינסק ונמנה „ליהודי מלומד" על יד שר הגליל בווילנא, וכך נמצא במרכז „ההשכלה שמטעם הממשלה" והרוסיפיקאציה. סביבה זו השפיעה הרבה על חבוריו הראשונים של ליוואנדא. ברומאן הראשון שלו שערכו האמנותי

פחות („המרכולת" *), 1860) ליוואנדא גומר בתמימותו את החלל על אותה ההשכלה השטחית שגבוריה לובשים מלבוש אירופי ונוטלים לעצמם שם גרמני ו רוסי מצלצל, מתרועעים עם נוצרים ישרים ומתחתנים דוקא מתוך אהבה לא באמצעות שדכנים. בזמן ההוא מובטח היה לליוואנדא, ש„אין משכיל ישראל יכול שלא להיות קוסמופוליט". לאחר זמן הקוסמופוליט נוטה בגלוי להתדבקות בתרבות הרוסית. ברומאן שלו מימי המרידה הפולנית האחרונה („זעת חירום", 1871—1872) ליוואנדא מסתלק מחבתו הקודמת לפולין ובפי גבוו שרין הוא מבשר התמזגות תרבותית של היהודים והרוסים שתפתח תקוה חדשה בדברי ימי ישראל. על החיים היהודיים הישנים הוא מלגלג בחרפות ב„ציורים מן העבר" שלו („הפאות של רבי", „פחד האסכולה" ועוד 1870—1875). ליוואנדא לא נכווה משנאת ישראל שנתעוררה עוד בסוף שנת הששים באותם החוגים הרשמיים ש„היהודי המלומד" היה מצוי בהם והמומחה שלהם בשאלת היהודים היה בראפמאן (ליוואנדא הוכרח לשבת יד עם המומר המלשין בועד לשאלת היהודים שעל יד שר הגליל בווילנא; ' למעלה, § 44). רק משבר שנת 1881 זעזע את ליוואנדא עד היסוד בו הכריח אותו לשבור את אליל־ההתבוללות הישן. השקפת עולם לאומית שלמה א הספיק לרכוש לעצמו. בסוף ימיו דבק בתנועת חבת ציון ובנפש דואבת לך לעולמו.

סופר רוסי יהודי אחד ג. בהרב, או בוגרוב (1810 לערך — 1885), קפא בפירת היהדות הלאומית. ממשפחת רב בפולטאבה היה ועבר „מחושך לאור" על ידי ת מדרש מיוחד במינו שבתקופת ניקולאי — לשכת חוכר משקאות שעבד ם זמן רב. המוכסן המשכיל גילה בקרבו לאחר זמן כשרון ספרותי. רק שנת 1871—1873 נתפרסמו בירחון הרוסי הגדול Отечественныя Записки רשימות יהודי" מאת בהרב שרוב החומר שבהן לקוח מתולדות עצמו. בספור זה באה וכחה חריפה על חיי היהודים בתקופת ניקולאי הראשון. איש מסופרי ישראל לא זיר בצבעים עכורים כל כך ובהתמרמרות עזה כל כך את חיי ה„תחום" ישנים ואת הקהלה הנשחתת שבימי תרומת הצבא מיסודו של ניקולאי מלואים ל„רשימות יהודי" הוציא המחבר אחר כך עוד ספור בשם „הנחטפים"). זכרונות המחבר מימי ילדותו ונעוריו אין שום תמונת אור חוץ מתמונת למה רוסית אחת. כל החיים התמימים של עיירה ישראלית בזמן ההוא הפכו לגיהינום המלא רשעים או שוטים. מגיהינום זה יש רק מוצא אחד — ל מרחב העולם, אל תוך הקוסמופוליטים הראציונאליסטים או לתוך החברה

*) יש תרגום עברי מאת יהושע רייצסזון, אודיסא 1874.

הרוסית. בהרב בעצמו כבר עמד בפתח על מנת לצאת. בשנת 1878 כתב ללייוואנדא, שבתורת „קוסמופוליט בן חורין" היה עובר מכבר „אל החוף השני" מקום שם „מושכים את לבו רגשות ותקוות אחרים", אלא ש„ארבעת המיליונים של בני אדם הנתונים לרדיפות על לא חמס בכפם" מעכבים בעדו. את שנאר לצוררי ישראל שפך בספורו ההיסטורי: „כתב יד עברי" (1876 *), הלקוח מימי חמלניצקי, אבל אף כאן אין המחבר מוצא במעשה זה שהוא מכנהו בשם „מלחמת העכביש בזבוב" שום דבר מושך את הלב בחיי הזבוב ישראל זוך מיסוריו. בשנת 1879 התחיל בהרב לכתוב רומאן מחיי צעירי ישראל החדשים שהשתתפו בתנועת המהפכה הרוסית בימים ההם („קצף על פני הדור"), אבל היד שהיתה מסוגלת לתאר מוראות ימי „החוטפים" ציירה בגסות תרה את חוג ההתלהבות המדינית הזרה למחבר, והרומאן לא נסתיים. הריאקציה שבתחלת שנות השמונים לא שינתה כלום בדעותיו של בהרב. המות מאהו בכפר רוסי נדח וקבורתו היתה בבית קברות רוסי, כי מסכת מאורעות מעצבים במשפחתו המיר את דתו סמוך למותו.

לעיני הדור הצעיר שנכנס אל החיים בשנות השמונים מונחים היו שברי לוחה של הספרות הישראלית החדשה. זקוקים היו בני הדור החדש לדברות חדשה, קצת כדי למלא אחרי מצוות תקופת ההשכלה וקצת כדי לתקן את שגיאותיה.

*) יש תרגום עברי מאת י. גראזובסקי, ווארשא תרנ"ט.

פרק רביעי.

המרכזים הקטנים בשאר תפוצות ישראל.

§ 47. צרפת בימי הרֶספובליקה השניה והקיסריות השניה.

תקופת „האמאנסיפאציה השניה" לא יכלה לעשות חדשות בארץ מולדתו של השחרור הראשון. המהפכה הדמוקראטית של שנת 1848 הועילה רק להחיש את הגשמת השויון המדיני של ישראל, שהיה מקודם „דבר שבחוק אבל לא נשתרש במדות". נתרבתה השתתפות עסקני ישראל בחיים המדיניים של הארץ. בממשלה הזמנית שבמהפכת פברואר נמצאו שני יהודים מצדדי הרספובליקה. אדולף כּרֵמיה המפורסם נעשה מיניסטר למשפטים, ומי שהיה סגן הראש לקונסיסטוריה היהודית המרכזית מיכל גודשו — מיניסטר הכספים. בזמן המועט שבו עמד כרמיה בראש מיניסטריום המשפטים עלה בידו להוציא אל הפועל שתי פקודות הומאניות: על ביטול מיתת בית דין לעבריינים פוליטיים ועל ביטול עבדות הכושים במושבות הצרפתיות. אבל בה בשעה שהיהודים המיניסטרים בפאריז השתתפו בתקון צרפת על פי עיקרי החרות הרספובליקאנית שרויים היו אחיהם בערי המדינה בסכנה מצד הצוררים.

הידיעות הראשונות בדבר מהפכת פברואר עוררו מיד תסיסה בקן הישן של שנאת ישראל, הוא אלזאס. בכ״ו בפברואר התהלכה ברחובות פאריז תהלוכה ונשאה דגל שעליו כתוב היה: „אחדות הדתות, אחוה כללית!". מתחת לדגל הלך בצד הכומרים הקאתוליים והכהן הפרוטסטאנטי גם רב הכולל של הקונסיסטוריה המרכזית אֶנְרִי. ולמחרת התפרץ בעיירה נכחרת שבאלזאס, ברימאט, המון עירונים נוצרים לתוך בתי היהודים העשירים וגזל את רכושם ואיים עליהם במות. קודם הפרעות הפגינו בני אותו ההמון עצמו כנגד הפקידים הגובים את המסים, והפגנה זו העידה על האופי הכלכלי שבתנועה. ועם התפתחות המהפכה הסוציאלית בפאריז, שנטבעה בימי יוני בדם הפועלים

המורדים, גדלה בערי השדה תנועת האכרים וב„דרך הטבע" פגעה באלזאס ביהודי הקרוב אל האכר. באפריל שנת 1848 שבר המון עירונים ואכרי הסביבה בעיירות מוציג וקאצנהיים שבאלזאס את החלונות בבתי היהודים. השלטונות המקומיים דכאו את הפרעות בסיוע הצבא. אף על פי כן עמדו היהודים הנבהלים לברוח לשווייץ הסמוכה, כמו שעשו לפנים בשנת 1789. בנסיונות לפרעות חגג האספסוף שבאלזאס גם את השנוי החדש בגורל המלוכה — בחירת לואי נאפוליון בונאפארט לנשיא הרספובליקה (דצמבר 1848). שם נאפוליון החדש שעלה לגדולה הוליד באלזאס שמועות מחרידות, שעוררו את יהודי מחוז זונדגוי לבקש מקום מנוחה בשווייץ. מיניסטר הפנים צוה לשר הרינוס התחתון לתקן תקנות נמרצות כדי לדכא כל נסיון של פרעות ולמסור מודעה לתושבים, ש„אף על פי שאנשי הממשלה מתחלפים, הרי קיימים ועומדים עיקרים שאין שום ממשלה רשאית לזלזל בהם". הודעה זו הועילה והתעמולה לפרעות פסקה.

הקונסטיטוציה של נובמבר שנת 1848 חזקה את עיקרי השויון האזרחי כל כך, עד שגם משטר לואי נאפוליון, נשיא הרספובליקה, לא יכול לשנות כלום במצב היהודים. וגם כשהוא לעצמו לא התנגד המיועד להיות קיסר לעבודה משותפת עם העסקנים המדיניים מישראל — כמובן לא ממצדדי הרספובליקה. כשהתפטר הרספובליקאי גודשו ממשמרת מיניסטר הכספים, בא במקומו (1849) אשיל פולד שהיה בסוף מלכות יולי חבר בית הנבחרים, והוא יהודי גרוע ומונארכיסט טוב. פולד היה ממונה על הכספים בצרפת בימים המחפירים של מהפכת המלוכה (1851) ועשה חסד גדול לנאפוליון השלישי, ואחר כך היה אחד מעמודי הקיסריות השניה ובהפסקות שימש בכהונות מיניסטרים עד שנת 1867. ליהדות הצרפתית שכרמיה יצא ממנה אפשר לסלוח שיצא ממנה גם פולד... המצב האזרחי של היהודים בדרך כלל לא הורע גם אחרי המהפכה של „נאפוליון הקטן", אבל הקלריקאליות שנתחזקה במדינה מורגשת היתה לישראל. נעשה נסיון בבית המחוקקים להוציא את היהודים ממועצות בתי הספר, ורק מחאתה של הקונסיסטוריה המרכזית בפאריז שסגן ראשה היה החוקר הפילוסוף אדולף פראנק עיכבה בפני הנשמת הצעה זו. אבל כשנסו הכומרים הקאתוליים למנוע בידי מורים יהודים מללמד בגימנאסיות למרות הקונסטיטוציה, שתקה הממשלה כדי שלא לבוא בריב עם הכומרים. בשאר מקצועות המשרות הממלכתיות נמצאו יהודים במספר רב, ולא מעט היה גם מספר היהודים בין הפקידים העליונים בצבא. במלחמת שנת 1870 הראו היהודים פאטריוטיות יתרה. גדול היה צערם על שנקרעו אלזאס ולותרינגיא מצרפת ונספחו לגרמניא. הרבה משפחות מישראל מאנו להשאר תחת יד גרמניא ועזבו את אלזאס ונשתקעו בפאריז ובגלילות הפנימיים של צרפת.

ירידת הקיסריות השניה ותחילת הרפובליקה השלישית העלו שוב לגדולה את הרפובליקאי כרמיה. בממשלת ההגנה הלאומית (מספטמבר 1870 ואילך) היה כרמיה מיניסטר למשפטים ונעשה לאחד מראשי העוזרים של גאמבֶטא. בימים ההם הוציא אל הפועל מעשה רב — חוק שויון היהודים באלג׳יר הכפופה לצרפת, שהיו עד כאן נאנחים מלחץ חוקי הארץ. ארבעים אלף יהודי אלג׳יר, הנתונים בתוך מושלמים צוררים אותם ושוטמים גם לכובשים הצרפתיים, ראו זה כבר מוצא משעבודם בהתקרבות אזרחית ותרבותית לצרפתים. כמה פעמים בקשו היהודים שיכירו אותם לאזרחים צרפתיים שלמים, אבל ממשלת הקיסריות השניה התמהמהה לבטל את ההגבלות המעיקות עליהם. בסוף ימי הקיסריות הכין המיניסטריום של אוליווייה הצעת חוק על דבר האזרחות של בני אלג׳יר, אבל המלחמה עיכבה בדבר וכרמיה גמר מצוה זו. הפקודה שנחתמה בידיו ובידי שאר חברי המיניסטריום של גאמבטא (כ׳ אוקטובר 1870) הכירה את יהודי אלג׳יר לאזרחים צרפתיים בעלי זכויות אזרחיות מדיניות שלמות. על ידי חוק זה נמצאו היהודים במצב טוב ממצב הערביאים בני הארץ שנמנעו מלקבל אזרחות מתוך קנאות מושלמית ולפיכך נתגברה שנאתם ליהודים. אבל „החוק של כרמיה" גרם גם לביטול האבטונומיה של הקהלות באלג׳יר. אבטונומיה זו שנצטמצמה עוד קודם לכן על ידי הנהגת הקונסיסטוריות בטלה לגמרי, מאחר שהרבנים באלג׳יר נהיו כפופים לקונסיסטוריה הפאריזית שהשתדלה לצמצם את השלטון העצמי רק בעניני דת וצדקה.

ובמטרופולין נמשכה טמיעת היהודים בסביבתם, שסימניה המובהקים נראו עוד בתקופה הקודמת. פסק רִבּוי היהודים בצרפת*), ואיכותם הלאומית ירדה. עניני היהודים נתרכזו בקונסיסטוריה המרכזית שבפאריז. משנת 1848 נעשה משטר הקהלות קצת יותר דמוקראטי: מתחילה היו חברי ועדי הקהלות או הקונסיסטוריות נבחרים על ידי כנופית „גבירים" בכל מחוז, וכעת הונהגו בחירות כלליות: על פי החוק רשאים היו להשתתף בבחירות כל חברי הקהלות בלי הבדל מעמד. אבל גם הבחירות הדמוקראטיות לא יכלו להחיות את הצורך באבטונומיה פנימית בסביבה זו, שגם השכבות התחתונות שלה נסחפו בשטף ההתבוללות. הרבנים הכוללים (איזידור, ואחר כך צדוק כהן) וראשי הקונסיסטוריה המרכזית (אדולף פראנק ואחרים) פרנסים נאים היו כלפי חוץ, אבל כלפי פנים לא נראה אלא הצד המהופך והריקן של המטבע הנאה. עד כמה העמיק לשַחֵת ארס ההתבוללות בצורתו

*) בימי הקיסריות השניה נמצאו בפאריז כשלשים אלף יהודים וכמספר הזה לערך גם במדינה, חוץ מארבעים האלף שבאלג׳יר. קריעת אלזאס ולותרינגיא בשנת 1874 המעיטה מספר היהודים, אבל חסרון זה נתמלא אחר כך על ידי כניסת יהודים מארצות אחרות.

המסוכנת ביותר יש לראות מעובדא זו, שאפילו היהודי המובחר שבצרפת, אדולף כרמיה, מי שהיה סגן נשיא הקונסיסטוריה, הטביל את בניו לנצרות.

במוחותיהם של הוגי־דעות בודדים תססה עדיין המחשבה המעורפלת בדבר „תעודת היהדות", בצורתה הישנה של סינקריטיזמוס — תערובת אמונות ודעות. ההסטוריון הפילוסוף סאלוואדור (§ 27) סיים את פעולתו הספרותית בספר שפרסם בשנת 1860 בצורת צרור מכתבים בשם: „פאריז, רומי, ירושלים". בדברי הימים החדשים רואה המחבר שלש מדרגות: פאריז יוצרת את הרבולוציה (1789—1815), רומי — את הריאקציה (1815—1848) וירושלים, כלומר היסוד הישראלי שנתמזג בעולם הנוצרי, מיועדת ליצור טפוס חדש של תרבות שבו פאריז החילונית ורומי הדתית ישלימו ביניהן ברוח היהדות העתיקה. לרגל התעוררות שאלת המזרח (תפקיד צרפת בסוריא ובא"י, מלחמת קרים) יכולה ירושלים לקום לתחיה ולהיות לעיר חבירה הרוחנית של העולם המחודש. ההפשטות המעורפלות הללו, שבקורת הזמן נתקשתה להבינן, נתכוונו כנראה להגיד, שעל היהודים להתמזג תחלה בתוך הנוצרים על מנת להחזירם אל תורת היהדות הצרופה. כך הבין את החידה הפילוסופית־היסטורית של סאלוואדור בן דורו משה הֶס, שחלם על תחית א"י כמרכז מדיני לאומה הפזורה. הס ראה בתורתו של הסופר הצרפתי את הכונה „ליצור ירושלים חדשה כמטרופולין של הפוזיוניסטים", כלומר מצדדי מזיגה גמורה של הדתות והתרבויות. סאלוואדור לא יכול להסתלק מאותה „התמזגות" שהיתה בדמו, והחיה את התערובת הקדומה של היהדות והיוונות, היהדות והנצרות.

ואף על פי כן יצאה מתוך חוגי היהדות המתבוללת שבצרפת דעה חיונית שיכולה היתה לשמש גשר בין ההתבוללות והלאומיות: זהו רעיון א ח ד ו ת היהודים בכל העולם. שאיפתם של העסקנים היהודים בצרפת מאז להגן על בני עמם בארצות השעבוד (§§ 27, 31) הביאה לידי יצירת הסתדרות תמידית לעבודה שיטתית ברוח זו. באביב שנת 1860 החליטה חבורת עסקני צבור יהודים בפאריז — עורך Archives Israélites איזידור כהן, הרב אסטרוק, הפרופסור מנואל, המהנדס קארוואלו, העו"ד נרסים לֶוון (המזכיר של כרמיה), הסוחר שארל נֶטר — ליסד חברת יהודי כל העולם לעזרת גומלין תרבותית ומדינית. עיקר רעיונם של המיסדים היה, שבכחות מפוזרים אין להלחם בלחץ היהודים בארצות אלו וירידתם התרבותית בארצות אחרות, שצריך ליצור מרכז של מורשים לקבוצים היהודים המפוזרים בעולם. בתכנית המעשית של החבורה נמצאו שני סעיפים עיקריים: 1) לסייע בכל מקום לשויון ולהתקדמות הרוחנית של היהודים; 2) לעזור בפועל לכל מי שנרדפים מפני שהם יהודים. על יסודות אלו נוסדה בסוף שנת 1860 „חברת כל ישראל חברים" (Alliance Israélite Universelle)

שהועד המרכזי שלה יושב בפאריז. בכרוז נלהב „ליהודי כל הארצות" כתבו מיסדי החברה: „אם אתם, המפוזרים בכל פנות כדור הארץ, המעורבים בין הגויים, נשארים בכל זאת בלבכם קשורים בדת הקדומה של אבותיכם, ואפילו בקשר כל שהוא; אם מובטח לכם שהאחדות מחזיקה ברכה, שאף על פי שאתם מחולקים בין אומות שונות יש לכם גם צד שיתוף ברגשותיכם, שאיפותיכם ותקוותיכם; אם מאמינים אתם שרוב בני אמונתכם הנדכאים עדיין מעשרים מאוו, שנות פורענות, עלבונות והגבלות יכולים לשוב להכרתם האנושית ולהיות לאזרחים; אם סבורים אתם שיש משום כבוד לדתכם ומשום לקח לעם בחזיון זה של התאחדות כל הכחות החיים שבישראל, הקטן במספרו והגדול באהבתו ושאיפתו לטוב; אם מאמינים אתם בעצמת עיקרי שנת 1789 ורוצים אתם שרות הצדק שבהם יתפשט בעולם — אם ברור לכם כל זאת, יהודי כל העולם, שמעו נא לקולנו ועזרו לנו!" לכרוז נלהב זה נענו מתחלה רק מועטים: בשנה הראשונה לקיום החברה לא נמנו עליה אלא שמונה מאות וחמשים חברים, שמהם ישבו בצרפת שבע מאות. אחר כך גדל מספר זה על ידי הוספת חברים מגרמניא, מאוסטריא ומאנגליא, אבל בינתים פרצה מחלוקת בתוך החברה. כמה חברים לא הסכימו לעיקרה האינטרנאציונאלי של הסתדרות זו המכריזה על אחדות העם היהודי בעולם, שבאמת אינו לדעת המתבוללים אלא חלקים חלקים של אומות אחרות — גרמנים, צרפתים, אנגלים — בני דת משה. קצת החברים מחוץ לצרפת, וביחוד יהודי גרמניא אחרי מלחמת שנת 1870, לא רצו ללכת תחת דגל היהדות הצרפתית, מתוך פאטריוטיות מקומית. ככה נתבדלה מן האליאנס הפאריזית חבורה אנגלית שיסדה בשנת 1871 בלונדון „אגודה אנגלו־יהודית" (Anglo-Jewish Association), וחבורה אוסטרית שיסדה בשנת 1873 בווינא „איזראעליטישע אליאנץ". בידי יהודי גרמניא לא עלתה לבנות במה לעצמם ונשארו באליאנס העולמית, אבל השתתפותם הרפויה בה לא התאימה לתפקידם התרבותי ההשוב בישראל.

בעשרים השנים הראשונות לקיומה פעלה האליאנס הפאריזית פעולה מדינית נמרצת. משנת 1863 עד 1880 היה נשיאה (בהפסקה קצרה) אדולף כרמיה, שראה עיקר תפקידה של החברה במלחמה לשויון היהודי בארצות השעבוד. כרמיה שהיה פוליטיקאי מנוסה השגיח בעין פקוחה על כל הנעשה בארצות אלה ויצא בשם האליאנס בכל מקום שהיהודים נמצאו בסכנה או נפתחה אפשרות להטיב מצבם האזרחי. האליאנס מיחתה על ההתקלסות ביהודים במלכות האפיפיור (ענין מורטארא), עוררה את הממשלה הצרפתית שלא לכרות עם שווייץ ברית מסחר כל זמן שארץ זו לא תתן שויון ליהודי צרפת הבאים לשם, נלחמה

בכל תוקף בפוליטיקה של שנאת ישראל ופרעות ברומיניא, ובהתערבותה במשא ומתן הדיפלומאטי שאחרי מלחמת רוסיא וטורקיא עלתה בידה להכנים לברית השלום הברלינית משנת 1878 סעיף המחייב את ארצות הבאלקאנים לתת שויון ליהודיהם (עי' למטה §§ 48, 50, 51). לא הצליחו ביותר הנסיונות להשפיע על הממשלה הרוסית (למשל בעלילת הדם שבסאראטוב), מפני שבימי מלכות אלכסנדר השני האמינו במערב כי שחרורם של יהודי רוסיא קרוב לבוא, וסמוך לתקופת הפוגרומים ניטלו מן האליאנס בעת ובעונה אחת גם הנשיא הלוחם שלה כרמיה (מת בשנת 1880) וגם התכנית המדינית הרחבה שלה. מזמן זה ואילך נתרכזה פעולת החברה בעיקר בהפצת השכלה אירופית בין יהודי טורקיא ובמדינות שונות שבאסיא ואפריקא הצפונית. מן העבודה המדינית במערב פנתה האליאנס לעבודה תרבותית במזרח. לצמצום התכנית המדינית של האליאנס גרמו גם האשמות שטפלו עליה העתונים הצוררים שבארצות השונות, שציירו את החברה כמין מפלצת של „אינטרנאציונאל" יהודי השואף לכבוש את העולם ליהודים. ביחוד מרושעות היו עלילות אלו ברוסיא בשנות השבעים, ששם יצאה העתונות הצוררת בעטיו של המלשין בראפמאן למלחמה על „קהל ישראל העולמי" ועלה בידה להבאיש ריח האליאנס בעיני הממשלה הרוסית.

וכך גרמו מעשיהם של יהודי אנגליא ואוסטריא שהתבדלו לחברות מיוחדות למקומותיהם לפגום ברעיון הקודם של אחדות יהודי כל העולם, והפחד מפני האשמת היהדות באינטרנאציונאליות קיצץ את התכנית המדינית של האליאנס. בכל זאת עלינו לציין עובדה מפליאה זו, שבאירופא הקוסמופוליטית ובעצם ימי תגבורת ההתבוללות במערב הוכרז רעיון האחדות הרוחנית של ישראל בכל העולם — אחד מעיקרי אותה היהדות הלאומית שכפרו בה שם להלכה. כאן נתגלה תוקף ההתפתחות ההיסטורית, שנהגה את המוחות התועים של הדור מן היהדות נטולת הלאומיות דרך היהדות הבין־לאומית אל היהדות הלאומית.

§ . השויון באיטליא המאוחדת.

הצד השוה שבשחרור היהודים באיטליא ובגרמניא הוא שבשתי המדינות היה המשטר החדש לא רק פרי מהפכת שנת 1848, אלא גם פרי ההתאחדות הלאומית של חלקי המדינות הללו שהיו מקודם מפוררות. וגם באיטליא נמשך מעשה השחרור יותר מעשרים שנים (1848—1870), ממש כמשך שנות התאחדות איטליא.

קודם כל נקבע השויון האזרחי באותה מדינה שעמדה במרכז מלחמת ההתאחדות — פיימונט או מלכות סארדיניא. בתחילת מרץ שנת 1848, כשנכנע מלך סארדיניא קארל אלברט לתנועת השחרור והנהיג קונסטיטוציה בארץ, נקבעה שם לשאינם קאתולים רק סבלנות, אבל בסוף חודש מרץ ניתנו מטעם המלך ליהודים זכויות אזרחיות ובחודש יוני גם מדיניות. סבת הרחבה מהירה זו של היקף השויון במשך חדשים אחדים היא, שבחדשים ההם יצאה סארדיניא למלחמה על אוסטריא לשם שחרור לומבארדיא וויניציא ובזה פתחה את המלחמה להתאחדות איטאליא, והיהודים שזה עתה נתקבלו לתוך החברה האזרחית העמידו לוחמים אמיצי לב משלהם למערכות חיל השחרור. לענין הקשה של התאחדות איטליא וגאולת חלק גדול ממנה מן השעבוד האוסטרי השובה היתה מאד חבת היהודים המחולקים בין המדינות הנלחמות, ובלי שויון אזרחי היתה חבה זו מיד מצטננת. לפיכך זיכו את היהודים בשויון אזרחי גמור בגלילות הלומבארדיים והוויניציאניים שמרדו באוסטריא עם התחלת הרבולוציה. בממשלה הרספובליקאית הזמנית של וויניציא נמצאו שני יהודים: מיניסטר הכספים ליון פינקרלה ומיניסטר הכספים יצחק מאוורוגונאטו. בבית הנבחרים הוויניציאני שבשנת 1848 נמצאו שמונה צירים יהודים. בני הנעורים מישראל התנדבו ללכת למלחמה על אוסטריא, והיהודים העשירים נדבו סכומים גדולים להוצאות המלחמה. וגם בשאר חלקי איטליא שהונהגו בהם קונסטיטוציות ליבראליות בשנת המהפכה, בטוסקאנא ומודינא, נקבע שויון ליהודים ממילא.

שנת 1849 המוכנת לפורענות בדברי ימי אירופא שמה גם באיטליא קץ לכבושי החרות. הגלילות הלומבארדיים-וויניציאניים נספחו אחרי מלחמה כבדה שוב לאוסטריא, שנאפוליון השלישי היה בעוזריה. היהודים שהשתתפו ברבולוציה נענשו על חטאם זה. השויון המדיני של יהודי וויניציא נתבטל, אבל הזכויות האזרחיות שלהם נשתמרו ורק נצטמצמו קצת. גם בשאר גלילות איטאליא שלטה הריאקציה, אבל ריאקציה מתונה ולא נוקמת ונוטרת כמו באוסטריא ובקצת ארצות גרמניא בימים ההם. ובפיימונט ששם עלה על כסא המלכות בשנת 1849 וויקטור עמנואל השני הליבראלי לא היה גם נסיון לקצץ בזכויות היהודים. כאן היה ראש המיניסטרים אותו הסופר מאסימו ד׳אזליו שפרסם לפני המהפכה קונטרס לטובת השויון (§ 28), ואחר כך בא על מקומו קאבור המפורסם, מאחד איטליא, ולו היה מזכיר יהודי, יוריסט צעיר ושמו יצחק ארטום, שנעשה לאחר זמן לעסקן מדיני בעל השפעה. סביבה זו ששמרה בשנות הריאקציה את האידיאל של איטליא החפשית שמרה גם על עיקר שויון היהודים. וכשנגמרה הריאקציה שנמשכה עשר שנים והנצחונות המצויינים בשנת 1859 ספחו לפיימונט

את לומבארדיא המשוחררת, נצח השויון גם כאן. יהודים בני חורין נלחמו בגדודי הגבורים אשר לגאריבאלדי בסיציליא ובניאפול (1860). כשנמשה וויקטור עמנואל למלך איטליא (1861) נתפשט שויון היהודים בכל שטח איטליא המאוחדת. בשנת 1866 הוקם השויון גם בוויניציא שנקרעה מאוסטריא. רק רומי, עיר הבירה של מלכות האפיפיור, נשארה עדיין מהוץ לאיטליא המאוחדת והחפשית — עד שנת 1870. דברי ימי היהודים ברומי בעשרים השנים הללו (1848—1870) הם המחזה האחרון בטראגדיה בת מאות בשנים.

באביב ההיסטורי של שנת 1848 היה האפיפיור פיוס התשיעי מושפע עדיין מן היצר הטוב הליבראלי, שנתן בלבו כוונות טובות בנוגע לאסירי הגיטו הרומי (§ 28). הליבראליות של האפיפיור החדש משכה בימים ההם גם לב לוחמי החרות באיטליא, ורגע אחד ראתה רומי, האחוזה בולמוס הפאטריוטיות, באב הקדוש את המנהיג הרוחני של צבא השחרור שהלך מסארדיניא ושאר מקומות איטליא על אוסטריא. ההתעוררות המדינית דבקה גם ביהודי רומי, וחבורת מתנדבים מתוכם קישטו את חזיהם בסימן מתנדבים — צלב קטן בעל הצבעים הלאומיים — והלכו ללומבארדיא כדי לעמוד שם במערכות צבא סארדיניא (חודש מרץ). ברומי שלטה בימים ההם רוח חג, ושעה זו בחר פיוס התשיעי כדי לקיים כוונתו מאז: להרוס את חומות הסוהר שמסביב לגיטו. ליל פסח היה, יושבי הגיטו ישבו בבתיהם ל„סדר" וקראו הגדת יציאת מצרים, ופתאם נשמע קול הולם פעם ואחר כך כמה נקישות בחומות השכונה היהודית ובשעריה. מתחילה התיראו שמא האספסוף הרומי מתנפל על הגיטו כמנהגו. אבל מיד נראה חזיון משמח: בהשגחת הפוליציה של האפיפיור הרסו פועלים את החומות שהבדילו בין השכונה היהודית ובין טבור העיר, זהו סמל־האבן לְהסגר אלפי אנשים. מסביב התהלכו יושבי רומי וברכו בסבר פנים יפות את התפוסים שנשתחררו. ביום השני היתה החומה פרוצה בכמה מקומות ונפתח מבוא מפולש לשכונות העיר. כל זה בא בהיסח הדעת עד שהיה לפלא בעיני היהודים עצמם. ההמון הנוצרי לא נתרגל בבת אחת לחרות ישראל: הקנאים שבו התרגזו למראה יהודי ברחובות הראשיים, ויש שפגעו ביהודים עוברים ושבים וגם התנפלו על בתי הגיטו שניטלה מהם המחיצה שגדרה בעדם. הגוואֹרדיה הלאומית הגינה על השכונה היהודית. בגוואֹרדיה זו (civica) השתתפו גם כמה יהודים, אבל לא קבלו אותם אלא לגדודים אחרים. ובכדי שלא לבוא בריב עם החברים הצוררים התגודדו היהודים לגדוד מיוחד בתוך הגוואֹרדיה. מיליציה זו הגינה לא אחת על אחיה בפני התנפלות האספסוף הרומי הפרוע.

משטר „הקונסטיטוציה" שהונהג על ידי פיוס התשיעי — תערובת קצת חרות

ודרכי שלטון של פוליטיה קלריקאלית — לא יכול להשליט סדר ברומי. בנובמבר נתלקחה מהפכה, האפיפיור ברח מרומי והאספה הלאומית, שבין נבחריה היו גם שני יהודים, הכריזה רספובליקה ברומי (פברואר 1849); בראש הממשלה עמד יוסף מאדזיני המפורסם. ממשלה זו הכריזה בהסכם האספה הלאומית שהיהודים שוים בזכויותיהם. למועצת העיר ברומי נבחרו שלשה יהודים, ובתוכם ראש הקהלה הישראלית שמואל אלאטרי. אבל הרספובליקה החדשה לא האריכה ימים. ההפקירות קרבה את קצה. בשכבות התחתונות של העם נטשטש הגבול בין חרות רספובליקאית וחרות הגזלה והרציחה. העיר נתמלאה ערב רב שנתכנס לכאן מארבע פנות איטליא בשם הרבולוציה כביכול והלך אימים על התושבים. הצבא הצרפתי בא עד שער רומי, ואחר מצור ממושך נלכדה העיר בידי הצרפתים (יוני 1849) והושבה לממשלה „הכשרה" של האפיפיור, שנשיא הרספובליקה הצרפתית לואי נאפוליון עמד לימינה. מושלי רומי מחבורת הקארדינאלים יסרו את הרספובליקאים מוסר אכזרי בסיוע הצבא הצרפתי, וביחוד התנקמו ביהודים שהאשימו אותם בתמיכת הרספובליקה הרבולוציונית. לאחר יובל שנים חזר הגלגל ההיסטורי של שנות 1798—1799 בגורלו של הגיטו ברומי (עי' הכרך הקודם § 26), וגם סוף המעשה המעציב נשנה: האפיפיור שב והלחץ נתחדש כמקודם.

לאחרי שפיוס התשיעי שב לרומי (אפריל 1850) נהפך לאיש־אחר. מן השאיפות הליבראליות הקודמות לא נשתייר כלום. הפוליטיקה החדשה של הכהן הגדול לדת הסליחה נוקמת ונוטרת היתה. היהודים נענשו על שלא הסתפקו ב„חסדי" האפיפיור — נתיצת חומות הגיטו — ובקשו יותר: שויון אזרחי שניתן להם מאת הרספובליקה העראית של מאדזיני. לשם עונש החזיר אותם פיוס התשיעי אחורנית אל המשטר החשוך של הגיטו. חזרו ונתחדשו כל ההגבלות שמלפנים: האיסור להשתקע מחוץ לגיטו ולרכוש נחלאות, כמה צמצומים במסחר ובמלאכה ובאמנויות חפשיות (רופאים יהודים לא היו רשאים לרפא נוצרים). בין המסים המיוחדים נתחדשו המסים לטובת „בית המתנצרים" והוא מקלט ליהודים המוכנים להתנצר, שרבים מהם נמשכו לשם בזרוע או בערמה. ביחוד שקדה ממשלת האפיפיור על הכנסת היהודים לברית הדת הנוצרית. די היה שיגיד איש מן החוץ שיהודי פלוני נוטה להתנצרות — ומיד סחבו את המדובר לבית המתנצרים לנסיון. אם לא הצליחו במשך ארבעים יום להטות את לבו להתנצרות היו שולחים אותו הביתה, אבל בתנאי שהקהלה הישראלית תשלם שכר כלכלתו במשך ארבעים יום. ילדים יהודים קטנים היו נתפסים ומובאים לבית המתנצרים, או שהיו עושים קנוניא: על פי הסתת נזירים או גלחים היתה משרתת קאתולית שבבית

יהודי (למרות האיסור היו משרתות נוצריות מצויות בבתי ישראל) מודיעה לשלטונות שתינוק פלוני בבית זה הוטבל על ידיה בחשאי, ומיד היו נוטלים את התינוק לבית המתנצרים או לבית נזירים כדי להצילו מ„מדוחי" ההורים. אחד המקרים הללו נתפרסם בעתונות ועורר שאון בכל אירופא כולה. זהו „ענין מורטארא" המפורסם.

ביוני שנת 1858 התפרץ גדוד סרדיוטים של האפיפיור לבית היהודי מורטארא בעיר בולוניא והוליך משם את בנו אֶדגאר בן שש שנים. המשרתת הקאתולית שבבית זה סיפרה בוידויה לכומר, שפעם אחת בשעת מחלתו של הילד הטבילה אותו בחשאי כדי להציל את נשמתו. הכומר הודיע את הדבר לשלטונות, ויצאה פקודה ליטול את הילד מן ההורים, כי על כן „נוצרי" הוא, ולחנך אותו על ברכי הדת הקאתולית. נבלה זו של הקלריקלים נתפרסמה בעתונים, ובכל אירופא נשמעה זעקת התמרמרות. מיחו יהודי איטליא בפיימונט החפשית; רבני גרמניא ול. פיליפסון בראשם שלחו לפיוס התשיעי אגרת מחאה; בלונדון נתכנסה אספה פומבית של מחאה, ומשה מונטיפיורי נסע לרומי כדי לבקש מאת האפיפיור שהתינוק יושב להוריו; ואפילו מלכים מידידי האפיפיור — נאפוליון השלישי ופראנץ יוסף — יעצו לו לעשות רצון דעת הקהל. אבל פיוס התשיעי הקשה את לבבו ולא שם לב לשום השתדלויות. בפברואר 1859, כשנתיצבה לפניו מלאכות מקהלת ישראל שבעיר רומי הכפופה לו שלא העיזה אפילו להשתדל בענין מורטארא, התנפל עליה האפיפיור בחרפות וגדופים: „זהו האמון שלכם — גער בהם — שעשיתם אשתקד את כל אירופא כמרקחה בשביל ענין מורטארא! אתם שפכתם שמן לתוך המדורה, אתם לביתם את האש, אתם השאתם את מערכות העתונים. אבל יכתבו העתונים מה שהם רוצים: אני שוחק לכולם!". מזכיר הקהלה שהאפיפיור כינהו בחמתו „שוטה" התנצל בהכנעה והביע צערו על שהעתונים הפריזו במעשה מורטארא למרות רצון יהודי רומי, ולבסוף פרץ בבכי, אבל האפיפיור לא נתפיים. אחר כך כשנספחה בולוניא לסארדיניא נסו הורי התינוק הגזול להשיבו בעזרת הממשלה החדשה אבל הנער כבר נמצא ברומי ואי אפשר היה להוציא את הגזלה מידי הכומרים הקאתוליים. הללו חנכו את אדגאר מורטארא ברוח משטמה ליהדות, והדברים הגיעו לידי כך שכשבגר סירב לשוב לאמונת אבותיו ונשאר כל ימיו כומר מסית וקנאי.

במצב רוח כזה של פיוס התשיעי לא היתה כל תקוה להטבת מצב היהודים ברומי. בכל שנה ושנה התיצבו לפני האפיפיור שליחי הגיטו בבקשות ענותניות ובכל פעם שבו כלעומת שבאו. כבר היתה איטליא מאוחדת תחת יד המלך וויקטור עמנואל, ועיר רומי נשארה המקלט היחיד של חושך ושעבוד

בארץ החרות. אבל סוף סוף בא גם יומה של בבל הקאתולית: הגיעה שנת הפורענות לשלטון האפיפיור — 1870. בכנסית הוואטיקאן עסקו עדיין בקביעת העיקר הדתי שהאפיפיור כולו זכאי (infallibilis), וזקני הגיטו הכינו בקשה חדשה לאפיפיור שירחם על אלפי נתיניו (בגיטו הרומי נמצאו בשעה ההיא 4800 יושבים) וישחרר אותם מדוחק השכונה היהודית שאי אפשר לדור בה, כי מפני הצפיפות בבתים החשוכים והטחובים מתפשטות שם מחלות והעניות מתגברת (יוני 1870), אבל אגרת תחנונים זו לא הוגשה כי כבר נתקרבו המשחררים לרומי. בעשרים לספטמבר שנת 1870, בעצם ימי מלחמת צרפת ופרוסיא, נכנסו לרומי הצבאות המנצחים של וויקטור עמנואל. בטל השלטון החילוני של האפיפיור שנכתם בחטאים רבים, ורומי נעשתה לעיר המלוכה של איטליא המאוחדת והחפשית. השויון האזרחי והמדיני של היהודים בא כתולדת מהפכה זו. עוד קודם הכרזת הקונסטיטוציה החדשה הגישה קהלת ישראל ברומי אגרת למלך וויקטור עמנואל (כ״ה ספטמבר) ובה ברכה אותו להצלחת המהפכה בבחינת „איטלקים, רומיים, יהודים״. האגרת נסתיימה בדברים הללו: „בפעם האחרונה שם ישראל (Israelit) נקרא עלינו. בשעה שאנחנו עוברים למשטר הקדוש של השויון האזרחי — זוהי חובת תודתנו. תחת שרביט מלכותך נהיה מהיום והלאה, מחוץ לבית תפלתנו, זוכרים רק שעלינו להיות איטלקים ולא יותר״. היהודים הללו שעמדו על סף החרות לא הרגישו בדבריהם עקבות העבדות מאתמול. הפה שרק אתמול גמגם תחינות נכנעות לפני כסא האפיפיור העריץ לא יכול לדבר פתאום עם השלטון החדש בלשון חירות. האנשים הללו לא ידעו, שאין „חובת תודה״ בעולם הדורשת ביטול היש הלאומי של עם, שהממלכה הזכויותית החזירה לו את השויון האזרחי.

בתחלת אוקטובר התיצבה לפני המלך מלאכות מאת כל יושבי רומי, כדי להרצות לפניו מסקנות ההצבעה של העם על דבר ספוח רומי למלכות. בתוך מלאכות זו נמצא גם מורשה הקהלה הישראלית שמואל אלאטרי. מטעם המלך (י״ג אוקטובר), ואחר כך גם בהחלטת בית הנבחרים האיטלקי (ט״ו דצמבר), נתבטלו כל ההגבלות התלויות בדת ובלאומיות. השויון ברומי היה ממש שחרור תפוסים. היהודים שיצאו מן הגיטו החשוך קבעו דירותיהם בשכונות שונות שבעיר. בשכונה הישנה, על השפלה שעל גדות הטיבר, נשארה דלת העם. במשך הזמן נהרסו כאן הרבה בתים שנתישנו, ורק מבואות אפלים אחדים שנשארו במראיתם הקודמת משמשים זכר ל„בית העבדים״ הנושן. על ידי התפזרות יושבי הגיטו נתפזרה בימים הראשונים גם הקהלה. מן האבטונומיה הקודמת נסתלקו המשוחררים עם שעת מתן החירות. עוד באוקטובר שנת 1870 הודיעו

פרנסי הקהלה ברומי במכתב חוזר מיוחד, ששנוי המצב האזרחי גורר אחריו גם צורך שנויים בהנהגת הקהלה. מכאן ואילך אין הקהלה עוסקת אלא בעניני הדת והצדקה. אבל גם בגבולות המצומצמים הללו מורגשת היתה אנדרלמוסיא גמורה. יוצאי הגיטו התבצרו במקומותיהם החדשים, כל אחד פנה לעברו ולא דאגו כלל לתקון הקהלה. רק במרוצת הזמן קמו על חורבות הקהלה הישנה מוסדות חדשים לדת ולצדקה.

בכלל בטלו יהודי איטליא המועטים (שלשים וחמשת אלפים) באוכלוסי המדינה. ההתבוללות התקדמה הרבה בסביבה זו שנחהוה בה מעבר פתאומי משעבוד לשויון אזרחי ממשי ולא רק להלכה. הצבור הישראלי נכנס מהר לתוך החיים האזרחיים של המדינה — לפארלמנט, לממשלה, להנהגות הערים — ושכח שיש לו לעצמו חוץ מענינים אזרחיים כלליים גם ענינים לאומיים תרבותיים. יהודי רומי קיימו באמונה את הבטחתם שנתנו בשעת השחרור. „הישראלי" שבהן נתבטל באמת לפני „האיטלקי". על היהדות האיטלקית שנתעוררה לחיים אזרחיים נפלה תרדמה לאומית — עד התחיה החדשה שסופה לבוא על ידי הגלגל החוזר שבדברי ימי ישראל.

§ 9. השלמת השויון המדיני באנגליא.

מלחמת השויון, שהיה לה ברומי גוון מעציב, היה לה בלונדון גוון מגוחך קצת. כאן כבר נקבעו להלכה או למעשה בתקופה הקודמת עיקרי השויון: היהודים נהנו מזכויות אזרחיות ומדיניות, צירים יהודים היו נבחרים אל הפארלא־מנט וכל „שאלת היהודים" לא היתה אלא זו: אם הצירים הנבחרים הללו רשאים לתפוס מקומם בפארלאמנט בלי להשבע על פי הנוסח הנושן של השבועה הנוצרית. על מפתן בית הנבחרים עמד הנבחר רוטשילד מיושבי לונדון ולא יכול להכנס לשם רק מפני שבקש להשבע על פי דעותיו ולא על פי הנוסח הקבוע. נראתה בזה סתירה בולטת בין הרצון החי של העם ובין נוסח מת ונוקשה, שלשוא התאמצו המשמרים להכניס לתוכו רוח חיים — סמל „הממלכה הנוצרית". שנת המהפכות הגדולות 1848 לא שנתה כלום באנגליא שעמדה מחוץ למהפכות שבקונטינגנט, אבל עשר השנים שבאו אחריה הספיקו להוכיח את השגעון שבעקשנות המשמרים ולסול מסלה לשכלול מעשה השויון.

באביב שנת 1848 נתקבל שוב בבית הנבחרים חוק ביטול השבועה ונדחה בבית העליון (§ 29), אבל ידי לוחמי השויון לא רפו. כמעט מדי שנה בשנה הכניסו הצעות דומות ורק מטעמים טכסיסיים שינו צורת הדרישות. בשנת 1849 הכניס

ראש המיניסטריום הליבראלי דז׳ון רוסל לתוך הפארלמנט הצעה לשנות את השבועה לדיסידנטים, קווקרים ויהודים, אבל להצעה זו עלתה מה שעלתה להצעות הקודמות: בבית התחתון נתקבלה ובבית העליון נפסלה. ושוב השיבו החיים במחאה על עקשנות מצדדי הנוסח הנושן: בשנת 1850 נבחר הבארון ליונל רוטשילד, שהתפטר מבחירתו מפני שלא נתנו לו להכנס אל הפארלאמנט, שוב לחבר בית הנבחרים מאת הסיטי של לונדון. רוטשילד בא אל הפארלאמנט ודרש שירשו לו להשבע בנקיטת ספר תורה, ואחרי וכוח קצר הרשו לו את השבועה. אבל כשהגיע לסיום השבועה (abjuration) השמיט בה את המלים: „באמונת אומן של נוצרי״ והודיע שהמלים הללו אינן חובה ללבבו. אז השיב הספיקר לנבחר החדש ששבועתו פסולה והציע לו לצאת מבית הנבחרים. בכניסה הבאה (1851) נסה רוסל שוב להכנים לשני בתי הפארלאמנט הצעת חוק המבטלת את הסיום של שבועת הפארלאמנט, והפעם נמצאו גם בבית העליון מצדדים להצעה. הלורד קאנצלר טרורו אמר: „לפנים הקשה אלהים את לב פרעה שלא יתן לבני ישראל לצאת מארצו, מקוה אני שאלהים לא הקשה לבות חורי אנגליא כל כך, עד שלא יתנו לבני ישראל לבוא לבתי המחוקקים של ארצם״. אבל רוב חברי הבית העליון אטמו אזניהם משמוע את הנמוקים ופסלו את ההצעה.

בינתים נבחר לפארלאמנט עוד ציר יהודי, חבר מועצת העיר דוד סאלומונס שנבחר בגרינוויטש. אדם חרוץ זה החליט להלחם בשארית כחו על זכותו לשבת בישיבת בבית התחתון. בי״ח יולי 1851 בא סאלומונס אל בית הנבחרים, נשבע בנקיטת ספר תורה והשמיט את הסיום „באמונת אומן של נוצרי״. הספיקר הציע לו לצאת, אבל סאלומונס לא שמע בקולו ותפס מקום על אחד מספסלי הנבחרים. אחרי שהציע לו הספיקר שנית לצאת יצא מחוץ לשבכת אולם הישיבה ומלא ידי הציר שהכנים אותו להגן על זכותו לשבת בבית הנבחרים. לאחר שלשה ימים דן בית הנבחרים במאורע זה. סאלומונס בא גם לישיבה זו ותפס מקום בין הנבחרים, וכשסירב לצאת על פי דרישת הספיקר הציע הלה לבית הנבחרים לחוות דעתו בנידון זה. הוצע שציר שנשבע בשבועה שהוא חייב בה על פי חובת לבו רשאי לישב בבית הנבחרים, אבל הצעה זו נפסלה ובשעת מעשה השתתף גם סאלומונס פעמים בהצבעה לסדר היום. כשדרשו מאתו שיסביר את מעשהו השיב בגאון, שלא נתכוון כלל לעבור על החוקים ועשה מה שעשה מתוך הכרה עמוקה שהוא רשאי להשתתף בישיבות הפארלאמנט. אף על פי כן הוכרח סאלומונס לצאת אחרי שנגש אליו שוטר הפארלאמנט ונגע בידו. על „עשית דין לעצמו״ שלם סאלומונס חמש מאות ליטראות שטרלינג כפי שנקנס על פי פסק בית דין מיוחד, ועדיין ארבה לו סכנת הפסד זכויות אזרחיות אחדות,

אלא שהממשלה פעלה בפארלאמנט ביטול העונש על עברות כאלו, והחלטה זו חלה למפרע בכדי לפטור את סאלומונס מעונש.

דעת הקהל באנגליא היתה כמרקחה בגלל השאלה היהודית והפארלאמנט. כמה קונטרסים פולמוסיים שיצאו בשנים הללו עסקו בשאלה זו והרבה מהם חוו דעתם לטובת היהודים*). שעת החרום של מלחמת קרים הסיחה דעת הקהל משאלת היהודים, ורק בשנת 1857 נתחדשה המחלוקת הפארלאמנטית. למיניסטריון של פאלמרסטון עלה לקבל הסכמת הבית התחתון להצעת שנוי השבועה, בהוספת הגבלה שאסור ליהודי להיות רגנט של המדינה, ראש המיניסטריון, לורד קאנצלר, נציב אירלאנד ולתפוס משרות בערכאות של הכנסיה הנוצריה. בהגבלה זו בקשו לפצות את הלורדים של הבית העליון, שלא השלימו עם הרעיון שהיהודים עתידים לתפוס את המשרות העליונות במדינה. אבל גם פצוי זה לא נצח את העקשנות של רוב הלורדים. הסבלנות של שני בתי הנבחרים פקעה, וברור היה שאי אפשר בלי פשרה ביניהם. וכניסת שנת 1858 הביאה פשרה זו. הבית העליון קבל את ההצעה הכללית של דז׳ון רוסל החרוץ „בדבר שנויים אחרים בנוסח השבועה״, אבל בלי הסעיף המתיר ליהודים להשמיט את הסיום „הנוצרי״. הבית התחתון בחר ועד כדי לדון עם הלורדים בדבר חלוקי הדעות שבין שני הבתים, ולתוך ועד זה נבחר על פי החלטת הבית התחתון גם הציר המחוסר כסא בפארלאמנט — הבארון רוטשילד. אחרי ויכוחים ארוכים בין שני הבתים קבלו הלורדים את ההצעה המפשרת: שכל אחד משני הבתים רשאי בכל מקרה ומקרה להחליט לשנות נוסח השבועה ליהודי שנבחר לציר. בתקון זה נתקבלה הצעת השבועה בשני הבתים, ובכ״ג יולי 1858 נתאשר החוק מטעם המלך ונכנס לתוקף. אחרי שלשה ימים החליט הבית התחתון (ברוב דעות של ששים ותשעה כנגד שלשים ושבעה) להרשות לליונל רוטשילד להשתתף בישיבות, אחרי שישבע על פי הנוסח הקבוע בהשמטת הסיום „באמונת אומן של נוצרי״. רוטשילד נשבע וסיים: „יהי יהוה בעזרי״.

וכך, אחרי מלחמת אחת עשרה שנה, תפס נבחר הסיטי סוף סוף את מקומו בין חברי הפארלאמנט. קנאי האדיקות בצבור האנגלי התמרמרו על הפארלאמנט שוותר על מדותיו; כומרים אחדים אמרו בדרשותיהם, שהכנסת היהודי אל הפאר־לאמנט הוא אחד מה„חטאים הלאומיים״ של אנגליא, והתפללו לאלהים שימחול עון זה. אבל החיים עברו על פני שיירים אלו של העבר. בבחירות שנת 1859 נבחר סאלומונס שוב מגרינוויטש, והפעם קבל אותו בית הנבחרים בלי מלחמה כבדה. אף על פי כן הוכרחו היהודים הנבחרים עוד במשך כמה שנים לתפוס את

*) עי׳ „תוספות״ בסוף הכרך, ג׳.

מקומם רק אחרי הצבעה מיוחדת בדבר שנוי השבועה, עד שבשנת 1866 נתבטל סוף סוף סדר זה שנוסד על פשרה. שני הבתים קבלו בשנה זו את חוק השנוי הכללי של נוסח השבועה בפארלאמנט בצורה שלא תפריע לא לקאתולים לא לדיסידנטים ולא ליהודים. מכאן ואילך נכנסו היהודים אל הפארלאמנט כדרך כל שאר הנבחרים.

הישוב הישראלי באנגליא (בן חמשים אלף איש) נעשה לאחד החלקים הפועלים ביותר בעניני המדינה. הרבה יהודים נכנסו למשרות גבוהות בפקידות הממשלה ובמדינה ובהנהגות הכרכים. היהודים תפסו כהונות חשובות של לורד־מֵרים בלונדון (הלורדמר הראשון היה דוד סאלומונס הנזכר למעלה), ובמשך הזמן נעשו כמה יהודים לחברים במיניסטריונים ליבראליים. בשנות השבעים, כשעמד בראש המיניסטריון הקונסרוואטיבי בנימין ד׳ ישראלי, שנעשה לגראף ביקונספילד, נטו כמה פוליטיקאים יהודיים אחרי המפלגה הקונסרוואטיבית. בשנים האחרונות לחייו עשה ביקונספילד טובה גדולה לישראל על ידי שהגין בקונגרס הברליני על שויון יהודי הבאלקאנים.

בחיים הפנימיים של יהודי אנגליא לא הורגש משבר ניכר על ידי השלמת השויון. רק נתחזקה קצת ההתבוללות שהתחילה מכבר ושהשלימה עם קונסרווטיביות מסויימת במקצוע הדת. רב הכולל באנגליא נתן אדלר (1845—1890) עמד על משמר היהדות האדוקה ולא הרשה אלא תקונים מתונים בסדר התפלה. כל בתי הכנסיות בלונדון היו כפופים לו ומחוברים באגודה אחת (1870) שלא נתנה מקום למחלוקת בין חרדים ומתקנים. מלחמת דעות קשה לא היתה כאן, מפני שדופק החיים הרוחניים ביהדות האנגלית לא היה חזק. העסקנים הקודמים הלכו ונזדקנו (משה מונטפיורי, שמת בן מאה שנה בשנת 1885) ועסקנים חדשים קמו בכמות ובאיכות זעומה. העסקנים הבינונים הללו יסדו בשנת 1871 „אגודה אנגלו יהודית" (Anglo-Jewish Association) שתעודותיה דומות ל„אליאנס" הפאריזית, אלא שהבליטה את המטבע האנגלו־יהודי שלה בניגוד לדגל כלל ישראל בעולם. רעיון האחדות ועזרת הגומלין של יהודי כל הארצות מונח היה גם ביסוד ההסתדרות האנגלית. על פי רוב התאימה האגודה הלונדונית את פעולותיה לפעולות ה„אליאנס" הפאריזית (בהגנת הודי רומיניא ועוד), אבל לפעמים גברה התחרות הפעוטה על העבודה המשותפת.

הספרות הישראלית באנגליא לא הוציאה בתקופה זו שום כחות ניכרים. סופרת אנגלית אחת זכתה ליצור ציורים אמנותיים אחדים מתוך הסתכלות בגורלה של היהדות. כשם שביירון בשעתו שפך געגועי האומה הפזורה ב„זמירות

ישראל" שלו, כך הקימה הרומאניסטית האנגלית ד ז׳ו ר ד ז אֶ ל י ו ט מזכרת נצח לתקוות הלאומיות והמשיחיות של ישׂ־אל ברומאן שלה „דניאל דירונדה" (1876) *). אליוט, שהיתה בקיאה בכתבי צונץ וגרץ ויודעת עברית, נתפעלה מן העולם המלא של היעודים והרגשות הנשגבים שאין כצירופם בדברי ימי עמים אחרים. הסופרת הנוצרית כרעה ברך לפני מסירות הנפש של ישראל סבא, לפני האידיאליזמוס העמוק שלו המבצבץ מתחת לשכבה העבה של טיט יון החיים, לפני רעיון התחיה שלו בן אלפי שנה. את תקות התחיה הגשימה אליוט בציורים אידיאליים של עלמה ישראלית הנושאת בסביבה נוצרית דגל עמה ברמה ויהודי נלהב המלא רוח התקוה לתחית עמו בארץ קדמותו — היא ארץ ישראל. במאמר „הֶפ־הֶפ של זמננו" (1880) יצאה אליוט ללמד זכות על הרעיון הישראלי הלאומי. רואה היא גדולתה של היהדות בדבר זה שבמשך אלפי שנה „נתכוונו מיטב כחותיו לגדור על טיבו הלאומי בפני ההתמזגות הנפסדת עם בני נכר". מעריצה היא גם את קנאי יהודה במלחמת הרומאים וגם את בני בניהם „שלא נכנעו בפני רודפיהם ולא נתבוללו בעמים הסובבים אותם". „אילו — אומרת הסופרת — הסתלקו היהודים מן ההתבדלות שאומות העולם מוכיחות אותם עליה, היו באים לידי סכנת קוסמופוליטיות השקולה כנגד ציניזמוס". הידעה אליוט שבחברה הישראלית במערב כבר נתקיימו חששותיה במדה מרובה?

§ 50. השחרור מאונס בשווייץ. סקאנדינאוויא.

בעקשנות יתרה התנגדה לחירות האזרחית של היהודים שווייץ בת החורין. באגודה דימוקראטית זו של עשרים קאנטונים נסבלו היהודים רק בקאנטון אחר, הוא ארגוי, וגם שם רק בשתי ערים אֶנדינגן ולֶנגנוי. חיי אלפים היהודים בגיטו זה שבשווייץ מסודרים היו על פי חוק שנת 1809 שגזר עליהם שעבוד אזרחי גמור (ע׳ הכרך הקודם § 27). בשנת 1848 שנתה שווייץ את הקונסטיטוציא שלה בהשפעת תנועת השחרור שבאירופא, אבל גם בקונסטיטוציה החדשה שלה שקבעה שויון אזרחי נאמר מפורש, שזכות ישיבת־קבע בכל גלילות שווייץ נתונה רק ל„בעלי דת נוצרית". את הסעיפים הסותרים זה לזה שבקונסטיטוציה אפשר היה לפרש באופן שבפנים תחום המושב היהודים נהנים מכל זכויות בני שווייץ ומחוץ לתחום יש להם על כל פנים זכות הנסיעה ממקום למקום, זכות ישיבת עראי. אבל כשנסו יהודי ארגוי לגשם את זכותם ולבוא לצרכי מסחר לירידי הקאנטונים הסמוכים ציריך ולוצרן גרשו אותם משם (1849).

*) קיצור הספר נתרגם לעברית בידי דוד פרישמאן.

שלטונות הקאנטון ארגוי מיחו בדבר, אבל חבריהם מן הקאנטונים הסמוכים השיבו להם דברים של טעם, שבארגוי עצמה זכות הישיבה של היהודים מצומצמת בגבול שתי קהלות. אחרי מחלוקת ממושכת יצאה החלטה מאת אספת הברית השווייצית, שפירשה את הקונסטיטוציה באופן שיהודי שווייץ רשאים לבוא לכל מקום לרגל מסחרם, ובקאנטון של מקום מושבם (היימאט־אונד ניעדערלאססונגסקאנטאן) יש להם זכויות אזרחיות שלמות (1856).

בתוקף החלטה זו ניתנה ליהודי ארגוי גם זכות הבחירה למועצות הערים והקאנטונים, אבל התושבים הנוצרים התנגדו לדבר. להרים את היהודי המשועבד מאתמול למדרגת אזרח בעל זכויות שלמות — לרעיון זה לא יכלה להתרגל הדמוקראטיה הנוצרית של ארגוי שעדיין שלטו בה דעות נפסדות ישנות, שהקלריקאלים הלותראנים והקאתולים תמכו בהן. שנים רצופות אחדות נשאו ונתנו שלטונות הקאנטון ארגוי, אם להוציא אל הפועל את „התקון הנמרץ״, ולבסוף נטתה ממשלת הקאנטון להחלטה חיובית ושלחה מורשה לאֶנדינגן כדי לברר את המצב במקומו. אבל התושבים הנוצרים של העיירה קבלו פני המורשה במשטמה. את נזיפתם לממשלה על הצעת השויון הביעו התושבים בתהלוכה, שממנה נפגעו חלונות בתי היהודים (אוקטובר 1861). התחילה תעמולה כנגד היהודים באספות ובעתונות. הממשלה לא נרתעה לאחוריה והכניסה הצעת השויון שלה אל המועצה הגדולה של הקאנטון. בט״ו במאי שנת 1862 היו בפארלאמנט זה של הקאנטון וכוחים נלהבים בשאלתו היהודים. לטובת השויון נאמו הדפוטאטים הליבראליים הֶרצוֹג וקֶלר. „פתחו את הגיטו של ארגוי, — קרא הרצוג —, תנו ליהודים חרות הישיבה וזכות לבחור ולהבחר בקאנטון ועל ידי כך תסלקו כל הסכסוכים, תמשכו את היהודים לכל האומניות ויעלה בידכם לקרב דרך מחשבותיהם ופעולותיהם לדרככם אתם. לא רק טובת המדינה הדמוקראטית דורשת את השויון אלא גם חובתה היא״. כשאיימו הצוררים שהבוחרים יטלו יפוי הכח מאת אותם הנבחרים שיצדדו בזכות השויון, השיב להם הרצוג: „מוסר אני מודעה שאם בשביל שאלה זו יטלו ממני יפוי הכח אחשוב לי את זה לכבוד לכל ימי חיי״. הציר קֶלר אמר בתשובה על פטיציה של שונאי ישראל: „בפטיציה נאמר שאין היהודים מתפללים עמנו. ודאי, רבותי, אבל אנחנו מתפללים עמהם: מזמרים אנחנו בבית התפלה, בבית הספר ובבתינו את מזמורי התהלים הנשגבים שלהם״. המועצה נעתרה לנמוקי מצדדי השויון, והצעת הממשלה נתקבלה ברוב של 113 דעות כנגד 2. בתוקף החלטה זו הוכרו הקהלות הישראליות הקדומות אנדינגן ולנגנוי לקהלות אזרחיות מקומיות (ארטסבירגר־נעמיינדען) ולחבריהם ניתנה זכות הבחירה.

וכאן התחילה התאבקות מדינית נלהבת. מתנגדי השויון השתמשו בכל מיני תחבולות כדי שהבוחרים יטלו יפוי הכח מאת המועצה הגדולה שהעיזה להוציא אל הפועל את החוק לטובת היהודים. לשם זה צריך היה לאסוף לא פחות משששת אלפים דעות, והמסיתים הזריזים קבצו אותם. בכ"ז יולי החליטה אספת בוחרי הקאנטון ארגוי: לבטל יפוי הכח של נבחרי המועצה הגדולה ולקבוע בחירות חדשות. הצוררים צהלו ושמחו והדליקו לכבוד הנצחון משואות בראשי ההרים. אבל הבחירות החדשות הכריעו שוב לטובת הליבראלים, ובישיבה הראשונה החליטה המועצה החדשה: שלא לשנות חוק ט"ו מאי ולמסור את ההכרעה האחרונה לגלוי־דעת של כל העם בקאנטון (רֶפֶרֶנדום). בנובמבר 1862 נעשה רפרנדום זה ונגמר בתבוסת מצדדי השויון: ברוב של 26702 דעות כנגד 7733 הוחלט לבטל חוק ט"ו מאי — וכך בטל שויון היהודים (כ"ז יוני 1863). דבר זה עורר התמרמרות מרובה בכל החוגים הליבראלים שבשווייץ ובחוץ לארץ. הרב של הגיטו בשווייץ, ההיסטוריון מ. קייזרלינג, ומורשי הקהלות פנו אל מועצת הברית השווייצית (בונדסראט) באגרת בקשה לבקר את הענין בשלטון הברית. הבונדסראט פסק שנטילת זכויות אזרחיות מאת היהודים בתחום מושבם סותרת לפירוש שניתן לקונסטיטוציה בשנת 1856. ולאחרי שהשאלה נידונה בשני בתי הפארלאמנט השווייצי — זו אספת הברית, נתקבלה החלטה (30 יולי) לדרוש מאת הקאנטון ארגוי „שלא יוסיף לעכב בפני היהודים מלגשם את זכויותיהם המדיניות בעסקי הברית והקאנטון". הקאנטון ארגוי הוכרח להכנע להחלטת הברית, ובכ"ז אבגוסט 1863 נתאשר סוף סוף על ידי המועצה הגדולה של הקאנטון חוק מתן זכות הבחירה ליהודי המקום. ועדיין לא נפתרה בזה שאלת היהודים לכל ארץ שווייץ. מחוץ לגבולות ארגוי לא היו נותנים ליהודים לדור כלל או רק במספר מועט. השויון הגמור בא רק לאחר זמן, ובעיקר בתוקף דרישות ממלכות חוק.

לשווייץ היו מאז סכסוכים עם מדינות אחרות בגלל יחסה הפראי אל היהודים. בשנת 1835 הפסיקה צרפת את פעולת ברית המסחר שלה בנוגע לקאנטון הבאזלאי, מפני שיהודי צרפת לא הורשו לבוא לשם (§ 27). בשנת 1850 נתגלע סכסוך בשעת כריתת ברית מסחר עם ארצות הברית של אמריקה הצפונית. ממשלת שווייץ רשמה בחוזה, שבתוקף הקונסטיטוציה שלה זכות ישיבת קבע בכל הקאנטונים נתונה רק לנוצרים, וממשלת אמריקא סירבה לקיים חוזה כזה הפוגם שויון שני הצדדים, ודרשה שלא יעשו בשווייץ הבדל בין אזרחי אמריקא בעלי דתות שונות. אחרי משא ומתן ממושך ויתרו מורשי אמריקא והסכימו להכנים אל החוזה סעיף, שעל פיו אזרחי מדינה אחת נכנסים לחברתה על פי כללים

שאינם סותרים לחוקי שתי הרספובליקות. אבל כשחוזה זה נתאשר התחילו באמריקא מחאות (1857), כי שווייץ השתמשה בסעיף ההוא שלא לתת ליהודי אמריקא להכנס לארצה. התחילה מלחמה דיפלומאטית בין שתי הרספובליקות; שווייץ נסמכה על עמידתה ברשות עצמה בטענה שאינה יכולה לעבור על מצות הקונסטיטוציה שלה בשביל יהודי אמריקא, ואמריקא טענה לעומתה שאין היא פוגעת כלל בעמידתה העצמית של שווייץ ואינה דורשת אלא שלא ירעו לאזרחי אמריקא היהודים מחוץ לארצם.

טרם שקט הריב עם אמריקא נתגלע ריב מעין זה עם הולאנד. בשנת 1863, בשעה שבשווייץ נלחמו המפלגות לטובת השויון וכנגדו, מאנה ממשלת הולאנד לכרות ברית מסחר עם שווייץ, אם ארץ זו לא תבטיח ליהודי הולאנד זכות הישיבה והמסחר בקאנטונים. ממשלת הברית השווייצית מחלה על כבודה ולא נסתלקה מן השעבוד היהודי. אבל כאן פגעה בה צרפת. הממשלה הצרפתית הושפעה מן ה„אליאנס" היהודית והודיעה לממשלת שווייץ, שלא תחדש את ברית המסחר אלא אם כן יובטחו זכויות היהודים. ובהפרת החוזה עם צרפת היה משום הפסד מרובה למסחר השווייצי. בני שווייץ התחילו להרהר בתשובה. הבונדס־ראט כבר החליט, שהקונסטיטוציה השווייצית לא נכתבה בשביל יהודי חוץ לארץ שעליהם חלות הבריתות שבין המדינות. וכאן קמה מאליה השאלה: כיצד לתת זכות הישיבה והמסחר ליהודי חוץ לארץ ולמנוע זכות זו מאת יהודי הארץ? מצדדי השויון בבתי המחוקקים הראו על סתירה זו בשעת הוכוחים על דבר החוזה עם צרפת (1864). נשיא הרספובליקה השווייצית דובס צוח: „לחרפתנו עלינו להודות שבשאלת היהודים אנחנו עומדים לבדד או בחברותא הגרועה מבדידות (רמז לרוסיא); נעשינו ללעג ולקלס בצבור האירופי וכבוד גלה מאתנו". בתי הנבחרים הסכימו לדרישות צרפת, ואחר כך הוכרחו להסכים גם לדרישות שאר המדינות בנוגע לבריתות המסחר.

ואז הוברר לכל, כי מן ההכרח הוא לשנות את הקונסטיטוציה ולתת זכות הישיבה גם לשאינם נוצרים, „בכדי שלא יהיו אזרחי הארץ גרועים מבני חוץ לארץ" (דבריו של ההיסטוריון השווייצי קורטי). מִכָּן נשלחה שאלה לממשלות הקאנטונים, וסוף סוף הוחלט בהסכם כללי לבטל כל הגבלות בזכות הישיבה של היהודים (יאנואר 1866). תחום המושב באארגוי בטל, והיהודים התחילו משתקעים בכל הקאנטונים שבשווייץ. מן הקונסטיטוציה החדשה של שנת 1874 הושמטו כל ההגבלות לשאינם נוצרים. לא בבת אחת יצא השויון אל הפועל. ההמונים הנבערים, שנקפאו בשנאת ישראל הישנה, התנגדו עדיין זמן רב להגשמת השויון, ביחוד בקאנטון אארגוי, אבל בהשפעת הממשלה המרכזית נכנעו הקאנטונים סוף

סוף לקונסטיטוציה הכללית. כך נלחמו במדינה היותר דמוקראטית שבאירופא המוני העם כנגד השתדלות קומץ טובי העם לקבוע את יסוד היסודות של מדינה חפשית — שויון האזרחים. המשטר הדמוקראטי לא עצר כח להכריע את הדעות המשובשות הנושנות שנשתרשו בעם, וצריך היה להרים את ההמון בזרוע לאותו הגובה של הכרה פוליטית שגדולי העם כבר הגיעו אליו.

בשובה ונחת זכו לשויון הקבוצים הישראלים הקטנים שבשלש ארצות סקאנדינאוויא. בדנמארק לא היה המעבר לשויון האזרחי קשה ביותר, מפני שעוד לפני שנת המשבר 1848 היה שם מצבם של היהודים לא ברע. על פי פקודת המלך פרידריך הששי משנת 1814 ניתן לישוב הישראלי בדנמארק שרובו התרכז בקופנהאגן זכות הישיבה והעסקים, בתנאי שקהלות ישראל יסדרו את חייהן הפנימיים ויתקנו את פולחנן הדתי וחנוכן לפי רוח הזמן. היהודים שנקראו בתעודות הרשמיות בשם „מוזאיסטים" (בני דת משה) התאמצו להיות ראויים לאמון הממשלה. רובם יוצאי גרמניא היו והביאו אתם את השאיפות הברליניות, ולא עברו ימים מועטים ודמותם הלאומית נתמעטה, אבל גם את השיטה הגרמנית של מלחמת השחרור סגלו לעצמם ועל ידי אגרות בקשה עוררו את הממשלה להוסיף על זכויותיהם. מעשה השויון נשלם בשנת 1849, כשהקונס־טיטוציה החדשה קבעה לחוק שהיהודים שוים לנוצרים בכל הזכויות, וגם בזכות להבחר אל הפארלאמנט בכלל. הישוב הישראלי הקטן שבדנמארק (כארבעת אלפים איש) שהיה תמיד מושפע השפעה תרבותית מגרמניא, כארץ דנמארק בעצמה, היה כמין קהלה גרמנית „מתוקנת" טפוסית. קופנהאגן היתה זעיר אנפין של ברלין, אלא שקופנהאגן לא הוציאה מקרבה חכמים וסופרים גדולים בישראל. הסופר הדני הגדול היחיד מישראל, גיורג כהן־בראנדס (נולד בשנת 1842), נתפרסם כמבקר בעל כשרון לכל הספריות שבעולם, חוץ מספרות ישראל. בראנדס היה כולו מתבולל ומתנכר ליהדות, ולא עוד אלא שהתמרמר על שבני אדם מזכירים לו את מוצאו ו„דוקא מושכים לירושלים (כלומר ליהדות) אותו הדני ששאף יותר מכל לאתונא (ליונות)".

קמעא קמעא ואחרי מניעות גדולות הושג השויון בשוודיא ובנורוגיא. בשוודיא, שבה היתה זכות הישיבה ליהודים על פי החוק הישן מצומצמת בשלש או בארבע ערים (שטוקהולם, גֶטבורג, נורקפינג, קארלסקרונה), התחיל המלך קארל הי"ד (המארשאל בֶּרנאדוט ממוצא צרפתי), להשוות אותם בזכויותיהם. בשנת 1838 פקד המלך, מבלי לשאול בעצת מורשי המעמדות, להכיר את היהודים לאזרחי שוודיא ולתת להם חירות הישיבה והעסקים חוץ מקנין נחלאות. תקון חלקי זה עורר כמה מחאות בחברה השוודית הספוגה אורטודוכסיה לותראנית. שנאת

שראל הצפונה במהאות הללו לקחה לה לכסות עינים את הנימוק הצודק, שהפקודה יצאה בלי הסכמת מורשי המעמדות. והמלך הוכרח להוציא „דקלאראציה" של מלואים שביטלה את העיקר שבפקודת ההנחה והחזירה את היהודים למצב השעבוד הקודם. ובנורווגיא היה המצב עוד יותר גרוע: שם קיים היה חוק האוסר ליהודים לבוא אל הארץ בכלל. כנגד חוק זה נלחם לשוא במשך שנים אחדות (1834—1842) ציר הסטורטינג, המשורר הנורווגי וֶרגלאנד, שפירסם הרצאה לטובת שויון היהודים והכניס אל הסטורטינג הצעה לבטל את סעיף הקונסטיטוציה שכנגד היהודים. לטובת ההצעה חוו דעתם רוב חברי הסטורטינג, אבל לא הגיעו לשני שלישים מלאים הנחוצים כדי לשנות סעיף בקונסטיטוציה והמשורר הלוחם מת ולא זכה לראות את נורווגיא מגוללת חרפתה מעליה. רק אחרי שנת 1848 התחילו לתת ליהודי שוודיא ונורווגיא שויון למחצה לשליש ולרביע. בשנת 1860 ניתנה ליהודי שוודיא הרשות לקנות נחלאות בלי הגבלות. בשנת 1865 ניתנה להם הזכות לבחור צירים אל הריקסדאג, אבל לא להבחר (הגבלה כזאת קיימת היתה גם לקאתולים); בשנת 1870 ניתנה להם סוף סוף גם הרשות להבחר. השויון הלך ונקבע קמעא קמעא, אבל בהגבלות אחדות: אסור היה ליהודים להיות חברים לבית העליון; בני נשואי תערובת רשאים היו להתחנך לא בדת לותר רק כשיש על זה הסכמת ההורים מלכתחלה. נשתיירו גם הגבלות אחדות בנונע למשרות ממלכתיות שנקבעו לשאינם לותראנים בכלל. הישוב הישראלי הקטן בשוודיא (כשלשת אלפים איש) נתרכז בעיקר בשטוקהולם והלך בבחינה התרבותית בעקבות היהדות הגרמאנית.

§ . רומיניא והממלכות הבאלקאניות החדשות.

בתקופה זו שאנו עומדים בה צפה ועולה מקרן אפֵלה לשטח דברי ימי ישראל ארץ זו, שאוכלוסי ישראל (עד עשרים רבוא בשנות הששים) היו בה מאז בתוך תושבים נוצרים־יונים מעוטי תרבות, וכפופים היו למשטר שיסודותיו הרוסים ממוזגים היו ביסודות הטורקיים. בנסיכויות וואלאחיא ומולדאוויא שעל גדות הדנובה, שנמצאו במחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה תחת יד טורקיא ובחוג ההשפעה של רוסיא, תפסו היהודים מצב מעמד הבינים של סוחרים בין השרים בעלי האחוזות והאכרים המשועבדים. מפוזרים היו בערים (בוקארשט, יאסי, גאלאץ ועוד) ובכפרים ועמדו בתדרגה תרבותית נמוכה של דלת העם הישראלי בפולין ובאונגאריא שיצאו משם ושל הסביבה שבאו לשם. כל זמן שבוואלאחיא ובמולדאוויא קיים היה המשטר הישן, לא הרגישו היהודים אלא בלחץ

חוסר הזכויות. היו רודפים אותם כ„בני נכר", ומי שלא היו בעלי רכוש או פרנסה נחשבו ל„נעים ונדים". אבל כשהתחילה באמצע המאה הי"ט במקומות הללו תנועת שחרור בצורה לאומית ועל קרקע הברבריות הקיימת צמחו מוסדות של קונסטי־טוציה יצאה כנהוג תערובת ציוויליזאציה ופראות: היהודים נפלו חללים על מזבח הסכסוכים המדיניים ולחוסר הזכויות נוספו פרעות מזמן לזמן.

בשנת 1848 בקעו ועלו לוואלאחיא ולמולדאוויא הדעות הקונסטיטוציוניות של המערב. בני הנעורים הרומיניים שלמדו בפאריז והליבראלים הכינו תנועת השחרור ובה השתתפו גם יהודים אחדים (המצייר דניאל רוזנטאל ועוד). בתכנית מפלגת הקונסטיטוציה נמצא גם סעיף בדבר שויון האזרחים, והיהודים בכלל, אלא שהתערבות רוסיא וטורקיא הפסיקה לזמן מה את התיקונים שהתחילו. בשאלת היהודים עשתה הממשלה רק תיקון אחד: הפסיקה למנות אל סוג ה„נעים ונדים" את מחוסרי פרנסה או רכוש של חמשת אלפים פיאסטרים (הדבר היה בשנת 1851 כשנתפרסמה ברוסיא הפקודה לחלק את היהודים לסוגים ונקבע סוג „עירונים נודדים"). אחרי מלחמת קרים ששמה קץ לאפוטרופסותה של רוסיא בארצות הדנובה, התחילה שם תנועה חזקה לטובת התאחדות וואלאחיא ומולדאוויא לממלכה רומינית אחת. בשעת מחלוקת מצדדי ההתאחדות ומתנגדיה (1857—1858) השתדלו שני הצדדים להטות אחריהם לב היהודים והבטיחו להם זכויות אזרחיות ומדיניות. כשהתאחדו הנסיכויות תחת יד המושל הליבראלי קוזא (1859) התחילה מערכת תקונים. שאלת היהודים נמנתה בתוך השאלות המדיניות העומדות על הפרק, שהחשובה שבהן היתה שחרור האכרים מעול האצילים. הנסיך קוזא בקש בכל לבו להוציא אל הפועל את שחרור האכרים, אבל קבוצת האצילים שבבית הנבחרים התנגדה לו, והדברים הגיעו לידי משבר פארלאמנטי. קוזא פזר את בית הנבחרים (1864) ולשם חזוק מצבו בקש סיוע מאותם החוגים שטובתם דרשה התחדשות משטר המדינה. למלאכות ישראלית שהתיצבה לפניו הודיע, שהוא מוכן ומזומן לתת ליהודים שויון וזכות בחירה, אבל לא העלים מהם שמקוה הוא לתמיכה כספית מצד היהודים והארמנים. אבל היהודים והארמנים לא באו לידי הסכם בדבר העזרה הכספית למלך אביון זה. החרדים שבישראל סבורים היו שאין צורך בזכויות בחירה ושאר זכויות מדיניות, כי סופן להדיח את ישראל מדרך הישר. אז חזר קוזא מדעתו והכניס להצעת הקונסטיטוציה סעיף הנותן זכויות מדיניות רק לנוצרים. בינתים נתן המשא ומתן של הנסיך והיהודים פתחון פה לשונאי ישראל להאשים את היהודים כי סייעו לנסיך במעשה שחרור האכרים בשביל שיהיו להם פועלים בשפע.

כשהורד קוזא ובמקומו נבחר הנסיך קארל הוהנצולרן (1866), הביאה

התעמולה של שונאי ישראל פירות. בשעת בקורת הקונסטיטוציה, כשהממשלה הציעה להכנים לתוכה סעיף בדבר שויון לבני כל הדתות, צריך היה הפארלאמנט לדון גם על דבר ה„נאטוראליזאציה" של היהודים, כלומר שיהיו נחשבים לנתיני רומיניא ולא לבני נכר כמו שנחשבו על פי החוק הישן. בימים ההם בא לבוקארשט נשיא ה„אליאנס" כרמיה כדי להשפיע על העסקנים המדיניים לטובת השויון. באספת מיניסטרים וצירים רומיניים אמר: „הפקודה על דבר חירות הכושים נחתמה בידי אותו היהודי הצרפתי, חבר הממשלה הזמנית של שנת 1848, העומד כעת לפניכם ומבקש לעשות בשביל יהודי רומיניא מה שעשה בשמחה רבה לטובת הכושים במושבות הצרפתיות". כרמיה הצליח במשלחתו בחוני השלטונות, אבל עורר בהלה בין שונאי ישראל המולדאוואנים שהתחילו צווחים, כי היהודים מבקשים „למכור את רומיניא ליהודים". בכדי להפחיד את הממשלה הסיתו הצוררים את ההמון לכמה תהלוכות כנגד היהודים, ובמקומות אחדים הגיעו הדברים לידי פרעות — הכאת יהודים והריסת רכושם. תהלוכה אחת כזאת נערכה ביאסי ביום שבא לשם הנסיך החדש קארל. בבוקארשט התפרצו הפורעים לבית הכנסת הגדול, קרעו את ספרי התורה ונפצו כלי הקודש, ואפילו לתוך הפארלאמנט נתפרצו להקות פורעים ואיימו על מצדדי השויון. והמטרה הושגה: הממשלה נבהלה מפני „תנועת העם", ובמקום הסעיף הליבראלי שהציעה מקודם הכניסה להצעת הקונסטיטוציה סעיף האומר שאין נאטוראליזאציה אזרחית ניתנת אלא לבני נכר נוצרים. וכך הועמדו „בני הנכר" המדומים, ילידי הארץ, במצב שפל מן הזרים ממש. זיוף „הנאטוראליזאציה" הכרית כל תקות לשויון. הנסיך קארל, שזה לא כבר הבטיח לכרמיה שהוא מוכן להלחם בדעור הנפסדות של הרומינים ולסייע לשויון, החליט לאחר שבא ל„ארץ המולדת" החדשה שמוטב לשמור על עושר כבוד מלכותו מלשמור על זכויות היהודים. כרמיה שראה בעיניו פרעות הצוררים הודיע בעתונות הפאריזית: „מוכרח אני להגיד, שהמפלגה הליבראלית ברומיניא המטיפה להתקדמות ומביעה חבתה למהפכת שנת 1848 מנשמת בשאלות דתיות וחברתיות את הדעות של המאה הט"ו והט"ז".

המאורעות הוכיחו בקרוב שצדק כרמיה במשפטו על הרומיניים. בתחילת שנת 1867 נעשה לראש המיניסטריום מנהיג המפלגה הליבראלית איוואן בראטיאנו שהסתיר תחת מסוה הליבראליות פני צורר אכזרי, אחד מבני המן הרעים ביותר שבארצו. על סמך חוקים ישנים היה מגרש את היהודים מן הכפרים, וכשנשתקעו המגורשים בערים גרש אותם מגבולות הארץ על סמך החוק הנושן בדבר ה„נעים ונדים". פעם אחת עשו שליחי בראטיאנו מעשה אכזריות זה: שר העיר גאלאץ גרש מן העיר יהודים רומיניים אחדים שנחשבו לבני נכר וצוה להעביר אותם

את נהר הדנובה לעבר הנהר הטורקי, וכשסירב משמר הגבול הטורקי לקבל את המגורשים והחזירם הטביעה אותם הפוליציה בנהר (יולי 1867). הידיעה בדבר אכזריות זו עוררה זעקת התמרמרות באירופא. האליאנס הפאריזית עוררה תעמולה גדולה לשם התערבות דיפלומאטית במעשה הממלכה החטאה; בפארלאמנט האנגלי נשאל בענין זה המיניסטר בעניני חוץ. צירי המדינות הגדולות בבוקארשט הגישו לנסיך קארל מחאה על שערוריות כאלו, ובראטיאנו הוכרח להתפטר (1868). ממלאי מקומו ממפלגת האצילים הקונסרוואטיבית שמו זמן־מה רסן בפי האספסוף, אבל לא הפסיקו את לחץ היהודים „על פי דין". שוב פרצו פרעות ביהודים בשנות 1871—1872, בימי המיניסטריום הקונסרוואטיבי של קאטארדזשי. הכו ביהודים באיזמאיל, בקאגול, בבאקוי ובערים אחרות. באיזמאיל שנספחה אחר כך לבֶּסאראביא של רוסיא הסיתו את האספסוף על ידי שהוציאו לעז על היהודים כי חללו את הקדשים בבית התפלה הנוצרי. בשעת הפרעות האכזריות נעשו מעשי אונס בנשים ובילדים, רכוש היהודים הגזול נמכר ברחובות בפרהסיא. בכל הפרעות לא עשתה הפוליציה כמעט כלום כדי לדכאן וגם הצבא שנשלח לא הספיק לדכא את הפורעים. ה„אליאנס" הפאריזית יצאה שוב לעזרת האחים הנרדפים. בבריסל נתכנסה כנסיה של ה„אליאנס" וכרמיה בראשה והחליטה להשפיע על רומיניא באמצעות הדיפלומאטיה האירופית. תולדת החלטה זו היו כמה מחאות שנמסרו לממשלה הרומינית בידי הקונסולים של הממלכות. ארצות הברית שבאמריקא איימו שידרשו מאת השולטן הטורקי להשתמש בזכויותיו העליונות כדי להקים את שלום האזרחים ברומיניא. דבר זה השפיע והפרעות שקטו עד מלחמת רוסיא וטורקיא בשנת 1877.

במלחמה זו הגיעה רומיניא על ידי בריתה עם רוסיא למדרגת מדינה חפשית. אפשר היה לראות מראש שרומיניא החפשית תעיז יותר לעשות שפטים ביהודיה מרומיניא הקודמת שעדיין רחף עליה צל השלטון הטורקי העליון. ועסקני ה„אליאנס" החליטו להקדים רפואה למכה. לקונגרס הברליני בשנת 1878, שחתך גורל מדינות הבאלקאן, נשלחה מאת ה„אליאנס" מלאכות (נֶטר, וויניציאני וכהן) שהגישה למורשי הממלכות הגדולות שבקונגרס הרצאה על דבר מצב יהודי הבאלקאנים וביחוד יהודי רומיניא. „ברומיניא — נאמר שם — מצב אוכלוסי ישראל המרובים נורא הוא. זה עשר שנה נתונים הם לרדיפות אכזריות. כמעט בכל שנה אירופא מזדעזעת לידיעות על דבר פרעות, מעשי חמס, הריגות וגירושים שקרבנותיהם יהודי רומיניא הם. ולמעשי האכזריות הללו נוספים כמה חוקים המוציאים את היהודים מכלל משרות ממלכתיות וצבוריות, מן האומניות החפשיות ומכמה מקצועות של מסחר ותרושת". המלאכות בקשה מאת הקונגרס

שידרוש כי לתוך הקונסטיטוציה של רומיניא ושאר ארצות הבאלקאנים יכנס סעיף בדבר שויון היהודים. הקונגרס הברליני, שהשתתפו בו מורשי ממלכות אירופא — ביקונספילד, ביסמארק, וודינגטון וגורטשאקוב, נטה למלאות השתדלות היהודים. המיניסטר הצרפתי לעניני חוץ וודינגטון הציע שהקונגרס יכיר עמידתה של רומיניא ברשות עצמה רק בתנאי שכל נתיניה בלי הבדל דת יהיו שוים בזכיותיהם. ביסמארק וצירי אוסטריא ואיטליא הסכימו אף הם להצעה זו. ביקונספילד הודיע בשם הממשלה האנגלית, שאין הוא מעלה על הדעת כלל שרומיניא תעמוד ברשות עצמה בלי תנאי השויון הפנימי. ובעל כרחו הסכים להצעה גם המורשה הרוסי הקאנצלר גורטשאקוב, שהצליח בקונגרס להחזיר את בסאראביא הרומינית לרוסיא, שהשאירה לעצמה „זכות" השעבוד הישראלי. כך נתקבל הסעיף המ״ד של הברית הברלינית האומר, ש„הבדל הדתות אינו יכול למנוע ברומיניא מלהשתמש בזכויות אזרחיות ומדיניות".

מושלי רומיניא נבהלו כשקבלו מתנת החופש בתנאי השויון הישראלי השנאוי עליהם. הדיפלומאטים הרומיניים התחילו משתדלים לפני ממשלות אירופא שלא יכריחו את רומיניא לתת בבת אחת זכות אזרח לרבע מיליון של יהודים הנחשבים על פי החוק הרומיני ל„בני נכר". הממלכות הסכימו למתן מודרג של זכות האזרח ליהודים קבוצות קבוצות, אבל הפארלאמנט הרומיני החליט לתת את האזרחות לכל יחיד ויחיד לחוד על פי ראות עיני הפארלאמנט. על פי דרישת הממשלות נתן הפארלאמנט הרומיני זכות אזרח לשמונה מאות יהודים שהשתתפו במלחמת השחרור האחרונה (1879) ולא יסף. מתן האזרחות נמסר מכאן ואילך לועד מיוחד של הפארלאמנט והוא קבל בשנים הסמוכות רק יהודים בודדים לאזרחים, כלומר עשה לאל את ההתחייבות שהוטלה על רומיניא. לממשלות אנגליא וצרפת היה לזרא להזכיר לרומיניא דבר התנאי שלא קיימה. בגרמניא דבק בשנים הללו גם כן ארס האנטישמיות, ורוסיא ששעבוד היהודים היה לה עיקר קדוש ודאי לא יכלה להזכיר לרומיניא דבר השויון. וכך עברו מושלי רומיניא על אחד מעיקרי התנאים של הירותם ורמו את אירופא. רבע מיליון יהודים נשארו במצב עבדות מנוולת על יסוד הערמה גסה, כי האנשים הללו שאבותיהם ואבות אבותיהם היו ברומיניא ובניהם עבדו בצבא הרומיני „בני נכר" הם ואינם נכנסים לכלל אזרחי רומיניא. חלול זה של הצדק — בנוגע למדינה עצמה ולמדינות חוץ — נמשך עוד עשרות בשנים, ובתקופה הסמוכה יהיו רומיניא ורוסיא המדינות היחידות העומדות על משמר השעבוד של ישראל בצורתו הישנה.

בידי הקונגרס הברליני עלה לזכות בשויון ממש רק אזרחי סֶרביא ובולגאריא שנשתחררו מעול טורקיא. בסֶרביא היה מצב הישוב הישראלי הקטן (כחמשת אלפים איש) משתנה במשך המאה הי״ט לפי ראות עיני מושלים שונים מבית האובְּרֶנוביטשים והקאראגאורגייוויטשים. גידול מעמד הסוחרים הסרביים מאמצע המאה ואילך הביא לידי קביעת כמה הגבלות ליהודים בזכות הישיבה והמסחר, ולפי שהגבלות אלו התנגדו להחלטת הקונגרס הפאריזי משנת 1856 (לאחרי מלחמת קרים) שחייב את סרביא לתת שויון לאזרחים כל הדתות, נסתה האליאנס הפאריזית להשפיע על הממשלה הסרבית על ידי הממשלה הטורקית ומורשי ממשלות אירופא שתכיר בזכות אזרח לכל היהודים (1867—1869). אבל כל הנסיונות הללו לא הצליחו. רק אחרי מלחמת השחרור בשנת 1877 העמיד הקונגרס הברליני לסרביא, במקצת כתולדת ההרצאה של האליאנס הנזכרת למעלה, לתנאי חירותה שתכריז „חופש הדתות", כלומר שויון אזרחי. רק הקאנצלר הרוסי גורטשאקוב התנגד לדבר ובישיבת הקונגרס הפליט את מאמרו הידוע שאין יהודי המזרח ויהודי המערב דומים אלו לאלו (§ 44). אבל ודינגטון השיב על דבריו בהערה מעליבה לרוסיא, ש„אם סרביא רוצה להכנס לתוך הצבור האירופי עליה לקבל את עיקרי ההסתדרות החברתית בכל מדינות אירופא". סרביא הסכימה לדרישה והכניסה לקונסטיטוציה שלה סעיף בדבר שויון האזרחים בני הדתות השונות, וכל ההגבלות ליהודים נתבטלו. כך עשתה על פי החלטת הקונגרס הברליני גם בולגאריא. כאן עברו על היהודים בימי מלחמת רוסיא וטורקיא בכמה מקומות (סיסטובו, ווידין, קאזאנליק) פרעות וגירושים, לפי שהבולגארים חשדו בהם שהם נוטים לממשלת הטורקים. אבל במדינה המשוחררת נוכחו מיד שהיהודים נאמנים למשטר הקונסטיטוציה החדש, והשויון שהוכרז על פי דרישת הקונגרס נעשה לעשרת האלפים של יהודי בולגאריא לעובדה ממשית (1879). בקהלות ישראל שבבולגאריא ובסֶרביא היו הספרדים — בני בניהם של מגורשי ספרד — מרובים מן האשכנזים, ושפת דבורם היתה האספניולית (לאדינו) כדרך כל הספרדים בטורקיא האירופית.

בארץ יון שנשתחררה עוד קודם לכן היה מצב הישוב היהודי מתחילה ברע. תנועת המרידה בשנת 1821 גרמה כידוע ליהודי יון רק טבח נורא (§ 31). היהודים שניצלו מן השחיטה ברחו אל האי קורפו. שנאתם של היונים לבעלי תחרותם במסחר מנעה את היהודים זמן רב מלהשתקע באתונא ושאר ערי יון, ורק ברבע השלישי של המאה הי״ט התחילו היהודים להתרַבות ביון, וקמעא קמעא נשתוו בזכויותיהם לשאר האזרחים.

§ שתי קצות התרבות. טורקיא ואמריקא.

שאלת המזרח שעמדה במרכז הפוליטיקא של המדינות בתקופה ההיא ושגרמה לשתי מלחמות — מלחמת קרים (1854—1855) ומלחמת הבאלקאנים (1877—1878) — הביאה לידי תוצאות חשובות ליהודי הקסריות העותמנית*). טורקיא שנמשכה כולה לחוג השפעתן של ממלכות אירופא הוכרחה בתוקף הבריתות שבין המדינות להבטיח זכויות שלימות לנתינים הנוצרים, ואגב הובטח גם שויון היהודים עד כמה שהדבר אפשר במדינה מושלמית. הממשלה הטורקית שהוכרחה להרחיב את האבטונומיה של קהלות היונים, הארמנים והסלאווים צריכה היתה לתת הרחבה זו גם ליהודים שהיו נאמנים לה יותר משאר העמים. העסקנים המדיניים מישראל במערב ראו את הנולד בשעה שחברו שאלת היהודים במזרח לשאלת הנוצרים, כלומר לשאלה הכללית על דבר הבלתי מושלמים. אלברט כהן שנסע מעיר לעיר בטורקיא בשליחות בית רוטשילד שבפאריז הגיש בשנת 1854 אל הויזיר הגדול ואל השולטן נוסח זה של פתרון שאלת היהודים בטורקיא: „כל הזכויות וההנחות שניתנו או שעתידות להנתן לכל סוג של נוצרים חלות גם על היהודים". השולטן עבדול מג'יד שאלברט כהן התיצב לפניו הסכים לנוסח זה בחפץ לב. אחרי שנגמרה מלחמת קרים בשנת 1856, הוציא עבדול מג'יד פקודה שבה קיים את המאניפסט הקודם שלו בדבר בטחון בני האמונות האחרות (חוק שנת 1839, § 31) ומלא ידי הממשלה לתקן תקנות כדי להוציא אל הפועל את כל הזכויות הנתונות „לקהלות הנוצרים ולשאר הדתות שאינן מושלמיות". לרב הכולל של יהודי טורקיא בקונסטאנטינופול ניתנו אותן הזכויות של יפוי־כח לפני הממשלה שהיו לכהן הגדול היוני. קהלות ישראל זכאיות היו לשלוח את נבחריהם, כיונים וכארמנים, למועצות הערים ושלטונות הגלילות. כל הזכויות הללו הוכרו להלכה גם בימי השולטן עבדול עזיז (1861—1876), והקונסטיטוציה הטורקית הארעית שניתנה מאת עבדול חמיד בשנת 1876 קיימה את השויון. כמובן היה כאן השויון למעשה רחוק מן השויון האזרחי בהוראה האירופית הנובע מתוך הנחת הירות אזרחית פוליטית שלא היתה במציאות בטורקיא הישנה.

הנתינים הנוצרים של טורקיא, וביחוד היונים, התרעמו מאד על שויון היהודים בעלי תחרותם במסחר ובהרושת. ולכלי מלחמה השתמשו בהמצאת

*) בתקופה הזאת נמנו בקיסריות העותמנית כמאתים אלף יהודים, מהם המחצית לערך בטורקיא האירופית. בקונסטאנטינופול נמצאו ארבעים אלף איש (שלשים אלף ספרדים ועשרת אלפים אשכנזים). כמספר הזה נמצאו בסאלוניקי, מרכז הספרדים. קהלות קטנות היו באדריאנופול באזמיר, בבגדאד. בארץ ישראל היה בימים ההם מספר היהודים מועט. בירושלים נמצאו בשנת 1875 כשלש עשרה אלף (ששת אלפים ספרדים ושבעת אלפים אשכנזים).

הקנאות הדתית — עלילת הדם, שגרמה בשנת 1840 לשערורית דמשק. צלם הבלהות של דמשק תעה עדיין בערי המזרח ושום פקודות השולטן לא יכלו לעכבו. כמעט בכל שנה ושנה צצו עלילות דם באזמיר, בקונסטאנטינופול ובשאר ערים בעלות אוכלוסין יונים. על פי רוב התחילה הבהלה לרגל אבדן תינוק נוצרי ושקטו כשהאובד נמצא ולא ניתן פתחון פה לצוררים להכות ביהודים או לענות אותם במשפטים. אבל לא תמיד נגמר הדבר בכי טוב. באזמיר, שעלילת הדם נשתרשה בה ביותר, ערכו מנוולים יונים אחדים בשנת 1872 רציחה דתית: כשמצאו גופת בחור יוני שטבע בים והושלך אל החוף דקרו את גולגולת המת ואחר כך הביאו אותו לאבותיו בסימני רציחה ישראלית כביכול. מיד הזדיינו היונים בחניתות והלכו לשכונות היהודים לטבוח, וכשהפוליציה עמדה בפניהם הדליקו את בתי ישראל והרבה מהם נשרפו. הפרעות נתפשטו גם באיי היונים (חיוס ועוד), אבל הקונסולים האירופיים התערבו בדבר והפרעות נפסקו, וגם נמצאו הפושעים האמיתיים ונידונו לעבודת פרך. על פי בקשת האליאנס פנה הכהן הגדול של היונים בקונסטאנטינופול יויקים השני אל הנוצרים האורתודוכסים באגרת כהונה ובה הוכיח להם את הצורך לחיות עם היהודים בשלום ולא לפגוע בהם לרגל שמועות שוא. הדבר היה בחודש מרץ שנת 1874, וביוני נשנתה התועבה בקונסטאנטינופול עצמה. על גדות הבוספור, סמוך לבתי היהודים, נמצאה גופת נער יוני בן שמונה שנים, ומיד נתפרסמו בעתון היוני הצורר „טיפוס" עלילות שקר על היהודים. ולמרות שהרופאים שבדקו את המת הכחישו שמועות אלו נתפזרו להקות יונים על פני פֵּרא, גאלאטא ושאר שכונות והכו ביהודים וגזלו רכושם. הפוליציה הפסיקה את הפרעות והודיעה שעל כל פגיעה ביהודי יושם קנס גדול. המתחיל בתעמולה, עורך העתון היוני נמסר לדין ונידון למאסר. אבל כל זה לא הושג אלא אחרי השתדלויות נמרצות לפני הויזיר הגדול מצד רב הכולל בעיר המלוכה ומצד האליאנס בפאריז.

חסרון חירות מדינית נתמלא בטורקיא על ידי חירות השלטון העצמי של הקהלות לבלתי מושלמים וביחוד ליהודים. אותה האבטונומיה הפנימית הרחבה שיהודי טורקיא נהנו ממנה מאז נסדרה בתקופה זו. נקבעה הסתדרות נכונה של הקהלות. על פי התקנות שנתאשרו בשנת 1864 נחשב רב הכולל בקונסטאנטינופול (חכם בַּשִׁי) לנשיא יהודי טורקיא ולבא־כחם הרשמי לפני הממשלה. מנהיג הוא את הקהלות בעזרת שתי מועצות — חילונית (מֶג׳ילים גשמי) ורוחנית או רבנית (מג׳ילים רוחני) — המחלקות ביניהן את התפקידים הכספיים והדתיים. החכם בשי וחברי שתי המועצות נבחרים באספת העם (מג׳ילים עממי) שאליה נכנסים „פני" קהלת ישראל בעיר המלוכה והגדולות שבקהלות המדינה. הסתדרות

כזו היתה גם לקהלות ישראל הגדולות בערי המדינה (סאלוניקי, אזמיר, אדריאנופול, ירושלים, אלכסנדריא של מצרים ועוד). אילו היו יהודי טורקיא בעלי תרבות יותר גבוהה היתה הסתדרות אבטונומית רחבה זו יכולה ליצור מרכז לאומי גדול לישראל, אבל מצבם החברתי והרוחני הירוד של יהודי טורקיא גרם לדבר שהאבטונומיה נעשתה כלי שרת לא להתקדמות אלא לקפאון ולקונסרוואטיביות נוקשה. כל נסיונותיו של ה„מג׳ילים הגשמי" להכניס קצת חילוניות אל בית הספר ולשאר מוסדות הקהלות נתקל בהתנגדות קשה מצד כת האדוקים וההמונים הכפופים לה. וכשיסד הנדיב אברהם קאמונדו בקונסטאנטינופול בית ספר שנלמדו בו חוץ מן התורה גם לשונות צרפת וטורקיא ודקדוק הלשון העברית, הכריחו הרבנים הקנאים את הורי התלמידים בגזרת חרם להוציא את בניהם מבית ספר זה של „הכופרים". ולא עוד אלא שהרב הקנאי עקריש בא בכבודו ובעצמו לביתו של קאמונדו וקרא לפניו את הנוסח הנורא של הנדוי (1852). על פי מצות החכם בשי שמו את עקריש במאסר, אבל ההמון הכריז אותו לקָדוש ועלה בידו לשחרר אותו מטעם השולטן. מחלוקת ממין זה מצויה היתה גם בשאר קהלות, ביחוד מיום שהתחילה האליאנס הפאריזית ליסד בטורקיא בתי ספר להשכלה כללית לילדי ישראל. האדוקים נלחמו בבתי ספר אלו בשצף קצף, לא רק מפני ששפת ההוראה בהם היתה צרפתית אלא בעיקר מפני ששם נלמדו חכמות חיצוניות „פסולות".

האורתודוכסיה הקנאית והלוחמת ביותר נתבצרה בירושלים ושאר ערי הקודש: בצפת, בטבריא ובחברון. חלק גדול מיהודי הערים הללו היו פרושים יראי שמים ועולי רגל שבאו מרוסיא ומשאר ארצות כדי למצוא קבר בארץ הקודש. המוני המתפללים הללו ניזונו מכספי ה„חלוקה", מנדבות יהודי כל העולם, ולא עשו כלום אלא עסקו כל ימיהם בתפלה ובתלמוד תורה. והם ששמרו משמרת האדיקות בערי ארץ ישראל. כל בתי הספר שנוסדו שם על ידי האליאנס ובית רוטשילד ניתנו לחרם ולשמתא, ורק מועטים מבני הספרדים למדו שם.

בימים ההם רבתה התנועה בקצה השני של התרבות הישראלית, ב א מ ר י ק א. בלי הרף הלך וגדל המרכז הישראלי בארצות הברית של אמריקא הצפונית, ובסוף שנות השבעים עלה עד לשלש מאות אלף איש (מהם כשמונים אלף בניו־יורק). באותן השנים שבאירופא נלחמו היהודים לשויונם להלכה או להתגשמותה למעשה, עסקו יהודי אמריקא החפשים ביחד עם כל יושבי ארצות הברית בשאלת שחרור הכושים. כשהגיעה שעתה של הרספובליקה האמריקאית לגול מעליה חרפת עבדות השחורים והארץ נפלגה לשני מחנות צוררים, נמצאו יהודים

בשני המחנות — של המשחררים הרספובליקאים במדינות הצפוניות וה„דמוקראטים" בעלי הפלאנטאציות בגלילות הדרום. ראשוני הנכנסים לאמריקא, רובם מיהודי ספרד שבאו לשם במאות הקודמות, נשתרשו במנהגי הפלאנטאטורים והגינו עליהם ביחד עם האזרחים הנוצרים. והנכנסים בזמן האחרון, יוצאי גרמניא, נמצאו רובם במערכות הלוחמים בעבדות. בימי מלחמת האזרחים בין הצפון והדרום (1861—1865) נלחמו בשני הצבאות אלפים אחדים של אנשי צבא ומתנדבים מישראל. ובשעה שבצפון סייעו היהודים לבחירת אברהם לינקולן, מבטלי העבדות, לנשיא הרספובליקה — היה מזכירו המדיני של נשיא הברית הדרומית גֶ'פרסון דוויס הפרקליט והסינאטור יהודה בנימין (Benjamin). מתנגדי העבדות כינו את בנימין וחבריו היהודים בכנוי של בוז: „בני ישראל בעלי דעות מצריות", אבל מספר האחוזים של „מצריים" כאלה בין היהודים היה בכל אופן פחות מבין הנוצרים.

גידול הישוב היהודי בארצות הברית נתהוה דרך גיבוב שכבות זו על גב זו. בימי הריאקציה שבגרמניא ובאוסטריא (1849—1860) הרבו יהודי המדינות הללו לנדוד לאמריקא (רבים נמשכו אחרי קאליפורניא אשר שם הזהב), אבל מסוף שנות הששים ואילך, ימי התגשמות השויון בארצות הגרמניות, פסקה הנדידה משם ובמקומה באה הנדידה מרוסיא שהלכה הלוך וגדול. היציאה מפולין הרוסית נתרבתה משנת 1845 ואילך, כשהונהגה חובת עבודת הצבא בקהל „החסידים" (§ 25) והיהודים לא רצו להפקיר עשרים וחמש שנות חייהם לעבודה בצבא הרוסי. בסוף ימות הששים יצאו המון נודדים יהודים מליטא, שהיו בה שנות בצורת אחדות רצופות; וביחוד שנת 1869 הרעה גרשה לאמריקא אלפי נודדים, והאליאנס הפאריזית עמדה לימינם בנסיעתם למרחקים. אבל שכבה פולנית־רוסית זו באמריקא קטנה היתה בערך לשכבת יוצאי גרמניא שבאו קודם לכן ושלטו בקהלות. היהודים הגרמנים הספיקו להשתרש במקומות החדשים ולתפוס עמדות כלכליות וצבוריות מבוצרות. התחילו גם להסתדר לקהלות. בתי הכנסיות הגרמניות ואגודותיהן היו עשירות ומתוקנות ביותר. בראש כמה מהם עמדו רבנים מתקנים גדולים וקצתם היו מן הקיצונים שלא מצאו להם מקום באירופא. כאן פעל דוד איינהורן, שאחרי הרפתקאותיו במקלנבורג ובאונגאריא מצא לו חוג עבודה לתקונים דתיים בבאלטימורא, בפילאדלפיא ובניו־יורק (1855—1879). במרכז תנועת התקונים בדת עמד הרב מצינצינאטי יצחק ווייז (Wyse), אחד מראשי היוצרים של העתונות הישראלית באמריקא („Israelite", „Deborah").

כך עמדו בשתי קצות העולם הישראלי זה לעומת זה שני מרכזים: הקן הנושן במזרח שבו סוגרו הדלתות בפני התרבות האירופית, והקן החדש של

המערב שמעבר לים שבו התמכר הסניף הצעיר של הגולה כולו לתרבות זו. שני המרכזים הללו נחשבו בתקופה ההיא לישובים קטנים בכמות ובאיכות, אבל שניהם עמדו על סף תקופת־משבר חדשה. נחשול היסטורי עצום עתיד לקום, להעביר רבבות למרכז אחד ומיליונים למרכז השני ולהעמיד לפני האומה את התעודה — להפוך שתי נקודות קטנות של תפוצות ישראל לשני מרכזים מושכים, שכל אחד מהם עתיד למלא תפקיד חשוב בעתידות האומה.

פרק שני.

תוספות.

א. שאלת היהודים בקונגרס הווינאי (לסעיף).

בשנת 1920 יצאו בווינא שני ספרים: 1) ש. בארון, די יודענפראגע אויף דעם ווינער קאנגרעס, אויף גרונד פאן צום טייל אונגעדרוקטען קוועלען דארגעשטעלט, 211 עמודים; 2) נ. געלבער, אקטענשטיקע צור יודענפראגע אם ווינער קאנגרעס, 1814—1815, 41 עמוד. ספרו של בארון הוא חקירה מסודרת על יסוד כל החומר שנמצא מקודם והחומר שנתגלה במקצת מחדש. הקונטרס של גלבר מכיל י״ב תעודות לקוחות מן ארכיון הממלכה בווינא. בכולן השתמש גם בארון בספרו הנ״ל והן כמין הוספה לספר זה. החומר החדש אינו מוסיף אלא מעט לקובץ התעודות הגדול שנתפרסם על ידי בן דורו של הקונגרס הווינאי קליובר (אקטענשטיקע דעס ווינער קאנגרעססעס, 1815—1819). ואף על פי שחקירתו של בארון אינה מתכוונת לברוא חדשות היא נותנת תיאור שלם של השעה ומבררת מה שהיה עד כאן חבוי בצל. על יסוד שני המקורות הללו בצירוף המקורות הקודמים יכולים אנו לתת כאן סדר המאורעות בשנות 1814—1815 כתוספת להרצאה הקצרה בסעיף 1 של כרך זה.

עוד בקיץ שנת 1814 החליטו יהודי פראנקפורט, כשבקשו שלטונות העיר לבטל את „השויון הקנוי״ שלהם משנת 1811, לשלוח לווינא מורשים להגן בקונגרס על זכויותיהם. בספטמבר נסעו לווינא שני צירים מקהלת פראנקפורט: הסופר המשכיל יצחק גומפרכט ויעקב ברוך (אבי לודוויג ברנה) שהיה לו משא ומתן בעסקי כספים עם חצר המלכות בווינה ועם מטרניך. מתוך תכסיס דיפלומאטי העלימו שני הצירים בימים הראשונים תכלית בואם והודיעו באופן רשמי שבאו לווינא לרגל מסחרם. אבל לפוליציה החשאית בווינא נודעה התכלית האמיתית של ביאת הצירים, ולכן השתדלה לגרש אותם מן העיר. ההמלצות של מטרניך וידידי ברוך בחצר המלכות הצילו את הצירים מגירוש. באוקטובר הגישו לקונגרס אגרת־בקשה מפורטת שבה הרצו את קובלנותיהם על שלטונות עיר החפשית פראנקפורט, שבקשו על יסוד הקונסטיטוציה החדשה של העיר לשלול מאת היהודים את הזכויות האזרחיות שרכשו בימי המשטר הצרפתי. בנובמבר שלחו קהלות ישראל של שלש ערי האנזא — האמבורג, ליבק וברמן — אף הן לווינא מורשה שלהם, את הנוצרי אוהב־ישראל קארל אבגוסט בוכהולק, להגן על שויונם שנמצא בסכנה עוד יותר מבפראנקפורט, כי בערי האנזא נקבע השויון בידי

הכובשים הצרפתיים ממש. לפיכך העמיד בוכהולק בבקשתו שהגיש אל הקונגרס (ט׳ דצמבר 1814) את השאלה לא עַל קרקע משפטי אלא מדיני: יהודי גרמניא כולה צריכים לקבל זכויות אזרח לא בתוקף תעודות מקומיות אלא פשוט כאזרחים הממלאים חובותיהם לגבי הממלכה. ברוח זו נכתב ספרו של „סניגור היהדות הגרמנית״ שיצא בשנת 1815 בשם „אקטענשטיקע די פערבעסערונג דעס בירגערליכען צושטאנדעס דער איזראעליטן בעטרעפענד״ (ספרו של בוכהולק „על דבר מתן זכויות אזרח ליהודים״ נתפרסם קודם לכן בשנת 1814 בעיר ליבק, ואחר כך יצא במהדורה שניה בלייפציג בשנת 1816).

באוקטובר שנת 1814 נפתחו בקונגרס ישיבות „ועד החמש״, כלומר של חמש המדינות הגרמניות הגדולות (אוסטריא, פרוסיא, באוואריא, האנובר, ווירטמברג), לדון בקונסטיטוציה החדשה לברית הגרמנית. כאן הגיעו לשאלת היהודים בשעת המשא והמתן על סעיף הזכויות האזרחיות לכל „מעמדות האומה״ בלי הבדל גזע או דת. הציר הבאווארי טען שנוסח כזה נותן שויון גם ליהודים וכן לא יעשה. הציר הווירטמברגי הודיע ששאלת שויון האזרחים בכלל הוא ענין פנימי של כל מדינה ומדינה ובבחינה זו אין מושלי המקום מוגבלים בגדרי הקונסטיטוציה של הברית. מורשי אוסטריא ומטרניך בראשם הראו בה בשעה שאיפות ליבראליות וצידדו בזכות השויון שעל גבי נייר. בלב ונפש הגינו על השויון מורשי פרוסיא הקאנצלר הארדנברג וחברו ווילהלם הומבולדט. אבל כל הוכוחים הללו לא הביאו לידי שום מסקנא. „ועד החמש״ הפסיק את עבודתו אחרי שנתקיים חודש אחד, כי שאר המדינות הגרמניות מיחו על שלא הוזמנו גם ה לעיבוד הצעת הקונסטיטוציה של הברית.

המלחמה המכריעה בשאלת היהודים בקונגרס נדחתה לחצי שנה, עד אביב שנת 1815, אבל בינתים לא פסקו התגרות. בהאמבורג, ליבק וברמן שקדו השלטונות ליטול את הזכויות מאת היהודים שרכשון בשנות הכבוש הצרפתי. המחאות של יהודי „ערי החירות״ הללו על ידי המורשה שלהם בווינא בוכהולק הכריחו את הארדנברג לעמוד לימין הנרדפים. ברביעי לינואר שנת 1815 שלח מכתב לציר הפרוסי בהאמבורג גרוֹטֶה ובו בקש להעיר תשומת לב שלטונות ערי החירות על ההפסד שברדיפות היהודים: רדיפות אלו פוגמות את הבטוחות של הממשלות השונות הזקוקות להלואות של מלוים יהודים, ואין הקונגרס יכול להסכים לזה; הרדיפות מזיקות למדות היהודים שהספיקו בהשפעת השויון במדינות שונות להיות לחברים מועילים לחברה ולפאטריוטים שהקריבו קרבנות הרבה במלחמת השחרור האחרונה; ולפי שיהודי הארצות השונות בגרמניא קרובים אלו לאלו יכולות הרדיפות בערי האנזא להשפיע לרעה על יהודי פרוסיא. וכן גם מטרניך שלח לבא־כח אוסטריא בהאמבורג הֶפֶּר מכתב מחאה כנגד רדיפות היהודים (כ״ח ינואר). „רואה אני ביחוד חובה לעצמי להשתתף בגורלם — כתב מטרניך — שהרי בממלכת אוסטריא וגם בקצת שאר מדינות גרמניא קהלות ישראל תופסות זה כבר מצב המתאים לדרישות אהבת הבריות, לצורך הזמן ול שיטת השלטון האפוטרופסי, והרדיפות שמשפחות אומה זו סובלות בחוץ לארץ

ישפיעו לרעה על משפחות ישראל החוסות בצל כתר אוסטריא ומקושרות עם הללו בקשר המסחר". למקרא שורות אלו אפשר לחשוב שהממשלה האוסטרית היתה גומלת חסד ליהודים. אבל לא היה כאן אלא זיוף דיפלומאטי. ליהודי אוסטריא היתה בעבר „פקודת הסבלנות" של יוסף השני על גב הנייר ובהוה — שעבוד אזרחי. אלא שהחיצוניות של הקונגרס, שמטרניך היה בו ראש וראשון, דרשה באותה שעה (קודם כריתת ברית הקודש) שראש הקונגרס ישתמש בתגא של ליבראליות.

חסינאט והמאגיסטראטים של ערי ההאנזא הבינו כנראה שהמחאות מווינא אינן אלא לתפארת המליצה והשיבו — קצתם באותן המליצות הליבראליות שאינן מחייבות לשום מעשה וקצתם בדברי הצדק הנעלב. ציר העיר ברֶמן בקונגרס, שמיד, הגיש לקונגרס הרצאה שבה הוכיח, כי היהודים שנכנסו לברמן בימי הכבוש הצרפתי חייבים לצאת משם, חוץ מסוחרים עשירים אחדים שיש בהם תועלת לעיר, שאם לא כן תפגם חירותה של ברמן. בזמן ההוא (מרץ 1815) נתחבר למורשי שלש ערי ההאנזא גם המורשה של פראנקפורט ע"נ מיין, דאנץ. השתמשו גם בשוחד דברים וגם בשוחד כסף כדי להשפיע על הקונגרס לטובת התושבים הגרמנים של ערי החירות שחששו לתחרות המסחר היהודי. וגם הצירים היהודים השתמשו בתחבולות אלו כדי להלחם על קיום שולחיהם, ובקשו מליצים בעלי השפעה בטרקלינים היהודיים שבווינא — בסאלון של הבארונית פאני אהרנשטין, „האביר" ברנהרד אשכולות (Eskeles) והבנקיר פון הֶרץ. בטרקלינים הללו וביחוד בבית אהרנשטין היו מתכנסים המיניסטרים והדיפלומאטים, כל חברי „הקונגרס היוצא במחולות" שהיו משתעשעים בווינא יותר משעוסקים בצרכי צבור.

בתי הבאנק של אהרנשטין ואשכולות ושל הרץ בווינא שהיו להם עסקי כספים עם מטרניך יכלו להשפיע על הקאנצלר האוסטרי להטבת מצב היהודים באוסטריא. אבל העשירים הללו לא השתמשו הרבה בהשפעתם. רק פעם אחת, באפריל 1815, פנו אל הקיסר פראנץ בבקשה בשם „קהלות ישראל בווינא ביהם ומיהרן". הבקשה כתובה בהכנעה יתרה. המבקשים מזכירים ששאלת היהודים עומדת על סדר היום בקונגרס על ידי יצירת הברית הגרמנית, והם מביעים את שמחתם שיש להם „הזכות" לחיות תחת יד מלך זה (פראנץ), ש„חכמתו ואהבתו לנתיניו נותנות להם את הבטחון שבקשתם תתמלא". נסמכים הם על הבטחת הקיסר בפקודת 1797 ליהודי ביהם (עי' הכרך הקודם § 37), שבמרוצת הזמן יבטלו ההבדלים שבין היהודים והנוצרים בחוקים. מאז — נאמר בבקשה — הספיקו היהודים להוכיח את הפאטריוטיות שלהם, את הכשרתם לעבודת הצבא ואת רצונם למות לטובת ארץ המולדת בשנות מלחמת השחרור; את חנוך בניהם תקנו והם שואפים להסיר את הסייגים האחרונים החוצצים בחיי האזרחים בינם ובין הנוצרים. אם הקונגרס הזה לא יספיק מחוסר זמן לפתור שאלת השויון ליהודים בכלל, הרי „היהודים הגרמנים שבאוסטריא" מצפים לשמוע מפי מלכם אותה „המלה הגדולה שתתן להם אושר עולמים". במכתב למטרניך

שהיה מצורף לבקשה מתניפים המחברים „לשר המדינה הגדול" ומבקשים אותו שיסייע להם בקונגרס, אבל מביעים את תקותם שמלך החסד יוכל לשחרר את היהודים גם בלי הקונגרס: „כלום זקוקה מלכות אוסטריא שיזכירו לה מבחוץ בדבר תקנת מצב נתיניה?". הבאנקירים לא העיזו לאמר לקיסר ולמטרניך את האמת: שאוסטריא שהזכירה למדינות גרמניות אחרות בדבר הצורך להתיחס ליהודים בצדק לא קיימה בעצמה דרישות הצדק היסודי לגביהם. בקשת אצילי ישראל (התמו עליה חוץ משלשה הבנקירים בווינא אהרנשטין, אשכולות והרץ גם מורשי יהודי ביהם ומיהרן — שמעון פון למל ואלעזר אוישפיק) נשארה כנראה בלי תשובה וגם בלי פרסום, שהרי אי אפשר היה לממשלת אוסטריא להסיר לפני אירופא מסוה אהבת הבריות מעל פניה. הבנקירים הווינאים שבו למנוחתם והוסיפו לקבל פני הדיפלומאטים והמיניסטרים בטרקליניהם, אבל לא הטריחו אותם בהגנה על „בני אמונתם העניים". בעצמם נשארו עדיין ביהדותם, אבל בניהם ובני בניהם דבקו על פי רוב באומה הגרמנית על ידי התנצרות. גבורת הטרקלין פאני אהרנשטין הוכרחה לבקש בצוואתה את בתה הנרייטה שתלמד לבניה המומרים „יחס אנושי ליהודים".

באביב שנת 1815, כשנבהלו החברים הגרמנים של הקונגרס הווינאי ממנוסתו של נאפוליון מאֶלבא, חידשו את עבודתם לכריתת הברית הגרמנית, וכאן בשעה שדנו על הקונסטיטוציה של הברית צפה ועלתה שוב שאלת היהודים. בסוף אפריל ובתחלת מאי הוגשו לקונגרס שתי הצעות של סעיף מיוחד ליהודים: הפרוסית והאוסטרית. בנוסח הפרוסי מיסודם של הארדנברג והומבולדט נאמר: „שלש הכתות הדתיות (רעליגיאָנספארטייען) הנוצריות נהנות מזכויות שוות בכל מדינות גרמניא, ולבני הדת היהודית יותנו הזכויות האזרחיות במדה שיקיימו את כל החובות האזרחיות". בנגוד לנוסח ברור זה תלוי השויון בנוסח האוסטרי לא רק בחובות שוות אלא גם בחוקים הקודמים: „מאמיני הדת היהודית מוסיפים להשתמש בזכויות שרכשו מקודם לכן בארצות הגרמניות ויהיו מוכשרים לרכוש זכויות אזרחיות עד כמה שידרשו מהם קיום כל החובות האזרחיות". האוסטרים בקשו בזה להשאיר לעצמם את הזכות להמשיך את שעבוד ישראל עד שיכירו ב„הכשרתם האזרחית של היהודים" (מחבר הספר הנ"ל מר בארון לא דק בנימוקי הנוסח האוסטרי וכתב בטעות: „זאָ וואר דיזע עסטעררייכישע פֿאססונג פיר די יודען די גינסטיגסטע", עמוד 151). צירי האנובר התחברו לנוסח הפרוסי, אבל בתנאי שאם תהא סתירה בין סעיף זה לקונסטיטוציה של המדינה „צריך עד כמה שאפשר לסלק את הסתירות".

יחסם של רוב חברי הקונגרס לסעיף בדבר היהודים נראה מספור זה של אחד החברים בדבר ישיבת צירי כל המדינות הגרמניות (כ"ג מאי). כשהגיע מטרניך בקריאת הצעת הקונסטיטוציה של הברית לסעיף בדבר היהודים, התחיל הגראף רֶכברג (מורשה באוואריא) ראשון לצחוק, והשחוק אחז את כל המסובים. בישיבה הסמוכה (כ"ז מאי) עורר „הסעיף היהודי" התנגדות סוערת. כנגדו יצאו

צירי באוואריא, הֶסן, דארמשטאדט וארבע ערי החירות והוכיחו שסעיף זה מגביל חירותה של כל אחת ממדינות הברית בשלטון הפנימי. אחרי וכוחים ממושכים הוכרחו מצדדי ההצעה להכנע למתנגדיהם, שהרי אי אפשר היה לסכן בגלל שאלת היהודים כל יצירת הברית הגרמנית. ובה בשעה הותקן הנוסח האמור למעלה בגוף הספר המוסר פתרון שאלת היהודים לכנסית הברית הבאה, בתנאי שישארו ליהודים אותן הזכויות שיש להם מכבר במדינות הברית (א׳ יוני). אבל תנאי זה הפחיד צירי אותן הממשלות ששאפו לבטל את השויון שקבלו היהודים בימי הכבוש הצרפתי, ואז נעשה מה שנעשה מאחורי הפרגוד ובנוסח התנאי, בסעיף הט״ז של „תעודות הברית״, נשתנתה המלה „אִין״ למלה „פאָן״ (ישיבת ח׳ יוני 1815). בפרוטוקול של ישיבת ט׳ יוני נאמר שחילוף המלה „אין״ במלה „פאן״ נתקבל בלי וכוחים. כנראה הבינו חרטומי הקונגרס זה את זה ברמז: לא היה כדאי לעכב את הקונסטיטוציה של הברית הגרמנית בשביל הסעיף היהודי. וכל המשתתפים הסכימו בשתיקה לתקון קל זה שנתן חופש המעשה למתנגדי השויון.

ב. שאלת היהודים בשנים הראשונות של הריאקציה בפרוסיא.

ממשלת פרוסיא פתחה בריאקציה צוררת לישראל מיד אחרי תום הקונגרס הווינאי. הליבראליות של הקנצלר הארדנברג שלא עמדה בפני זרמי הריאקציה בקונגרס לא יכלה להתגבר עליהם גם בארצו, שמלכה פרידריך ווילהלם השלישי וכמעט כל שלטונותיה היו אחוזים בולמוס הריאקציה הגרמנית־נוצרית. החומר הארכיוני שנתפרסם זה לא כבר (פריינד, די עמאנציפאציאן דער יודען אין פרייסען, בערלין 1912, כרך ראשון 231—240 וכרך שני 465—498) נותן תיאור בולט של שנוי זה ברוח הצבור.

בשנת 1815 פנו יהודים אחדים, שהצטינו במלחמת השחרור וקבלו צלב ברזל על גבורתם, בבקשה אל הממשלה שיספחו אותם למשרות ממלכתיות. המיניסטרים דנו בדבר והחליטו להשיב פני המבקשים ריקם. מיניסטר הכספים בילוב חוה דעתו, שאפשר על פי רשיון מיוחד של המלך לקבל כיוצאים מן הכלל למשרות ממלכתיות מתנדבים יהודים שהצטיינו במלחמה ולפיכך „אינם כל כך מזיקים במוסריותם״ כשאר בני עמם. אבל המתנגד הישן של השויון מיניסטר המשפטים קירכאייזן, שהתנגד לפקודת השויון משנת 1812 (עי׳ תוספות לכרך הקודם), יצא במפגיע כנגד הנחה זו. „בעצמי — כתב קירכאייזן — נמצאתי בשעה שהרצו למלך על פקודת הנאטוראליזאציה (1812) וראיתי שהוד מלכותו המלך איננו נוטה בשום אופן לספח יהודים למשרות ממלכתיות. הנמוקים החשובים לדבר חלים גם לגבי מי שזכו לצלב הברזל. ההשערה על דבר הפחיתות המוסרית (די פערמוטונג וועניגער מאָראליטעט) ביהודי אינה נבטלת על ידי גבורתו הזמנית״. ברוח זו חוו דעתם גם המיניסטרים לעניני הפנים ולפוליציה.

(דצמבר 1815). נסיונם של הפאטריוטים היהודים להכנס למקדש הבירוקראטיה הפרוסית לא הצליח.

בשנים הסמוכות הרחיקה הריאקציה ללכת. נתעוררה השאלה על דבר בקורת הפקודה הליבראלית ביותר משנת 1812. מיניסטר הפנים שוקמאן הוכיח בחוות דעתו מיום ד׳ מאי שנת 1816, שאם להתנהג על פי עיקרי השלטון הנוצריים שנקבעו על ידי ברית הקודש צריך להעמיד את היהודים מחוץ לחברה האזרחית. „טבע אומה זו שהם שקועים בהבלי העולם הזה, רודפי בצע וערומים. אי אפשר שעם בעל כבוד לאומי יחשוב את האנשים הללו לדומים לו. אם יכריחו אותו לכך יהיה הכרח בדבר להוריד את האומה הגרמנית למדרגת יהודים או להפוך את הבוז למשטמה ורדיפה, וכבר נראה הדבר במשחק־ההתול „המסחר שלנו" (עי׳ למעלה בגוף הספר § 2). מתוך נמוקים אלו ערך המיניסטריום לכספים על ידי אחד מיועציו וולפראם הצעה, שצריך לחלק את היהודים לשלשה סוגים: לסוג התחתון נחשב „החיל הגדול של התגרים", כלומר הסוחרים הפעוטים וכן גם הלמדנים „המשתמשים בכל כחם לשמור על היהדות ושמים מעצורים על דרך הממשלה השואפת להטמיע את היהודים"; לסוג הבינוני נחשבו הסוחרים הגדולים בעלי ההון ובעלי קרקעות העוסקים בעצמם במשק הכפרי, ולסוג העליון — אנשי המדע והאמנות ובעלי „אומניות אזרחיות". לבני הסוג האחרון אפשר לתת כל הזכויות האמורות בפקודת 1812, אבל רק אחרי שיתנסו במשך שלש שנים; על הסוג הבינוני צריך להטיל חוץ מן המסים הכלליים „שוטצגעלד" מיוחד כמו בימים שלפני התקונים; ובעלי הסוג התחתון הייבים לשלם מס לגולגולת, לגור בריחוק מקום מן הנוצרים, וגם לא בכל הערים, ואינם זכאים להיות בעלי נחלאות ולהכנס למעמד הסוחרים — בכלל צריכים הם להמצא תחת השגחת הפוליציה כאנשים מזיקים שבחברה (נובמבר 1816). מיניסטר הפוליציה הנסיך וויטגנשטין הסכים להצעה זו בשלמות (יולי 1817).

הצעות בירוקראטיות אלו לא הביאו לידי ביטול ממש של „פקודת השויון", אבל הכוונות שבהן הונחו ליסוד כמה פקודות המלך ותקנות הממשלה שצמצמו הרבה את הפקודה הפרוסית של השויון משנת 1812.

ג. נאום ד׳ ישראלי בפארלאמנט האנגלי (1854).

(לסעיף 49).

בשנת 1853 הכנים הלורד רוסל החרוץ שוב הצעת חוק של שויון אל הפארלאמנט. בבית הנבחרים הזכיר מצדד ההצעה דז׳ון ברייט (Bright) בנאומו (ט״ו אפריל), שהצעה זו נתקבלה בבית הנבחרים זה ארבע עשרה פעמים ולא נעשתה לחוק רק מפני עקשנותם של הלורדים. אבל הבית העליון לא נרתע לאחוריו מדברים אלו ופסל שוב את ההצעה. מעשה זה נשנה גם בשנת 1854 בימי מלחמת קרים, כשהצעת החוק הונשה בצורת שאלת תקון שבועת הפארלאמנט.

בוכוחים השתתף גם בנימין ד' ישראלי שנשא נאום מצויין בישיבת בית הנבחרים (כ"ה מאי). ד' ישראלי חזר על רעיונו שהביע בשאלה זו בשנת 1847 (עי' למעלה § 29) וגמר את ההלל על היהדות: „מגין אנכי על שויון היהודים, מפני שמאמין אנכי שהגזע היהודי הוא אחד הגזעים שהאנושיות חייבת להכיר להם טובה הרבה. וכשאני שומע שכניסת היהודים אל הפארלאמנט עלולה לפגום בצורתה הנוצרית של אספה זו ושל כל חברתנו הריני רוצה להגיד: דוקא מפני שאספה זו והחברה שלנו מאמינות בנצרות אי אפשר שלא למלא דרישת השויון האזרחי והמדיני. כשאני נזכר כמה עצום החוב שאנו חייבים לעם זה וכמה טובה הביא לאנושיות, כשאני מהרהר בדבר שחיינו מתקדשים בדברי ימי ישראל, בשירתם ובחוקיהם — הרי דוקא מפני שאני נוצרי איני יכול להתנגד לדרישותיהם של הללו שהנצרות חייבת להם תודה רבה כל כך ... „עלינו לזכור — סיים ד' ישראלי את נאומו — שעם ישראל אינו עם צעיר שזה עתה עלה על במת העולם ועתיד לרדת אם לא נפנה לו דרך. זהו עם עתיק מפורסם ובעל סבלנות רבה וסוף סוף ישיג את מבוקשו. מקוה אני שהפארלאמנט של אנגליא יתקיים לעולם, אבל אין אני יכול שלא להזכיר שהיהודים האריכו ימים יותר ממלכי אשור ומצרים ומן הקיסרים הרומיים והכליפים הערביים" (עי' פוזנר, נאומים פארלאמנטיים בשאלת היהודים [רוסית], פטרבורג 1914 עמ' 243—264).

ביבליוגראפיה

מקורות וספרות

תקופת הריאקציה הראשונה

פרק א.

1 §

Klüber, Aktenstücke des Wiener Congresses 1815–19, I–VII; **Buchholz,** Aktenstücke, die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten betreffend, 1815; **Rönne** und **Simon,** Verhältnisse der Juden in Preußen etc. 19–20, 41; **Sulamith,** IV/1, 366–76; IV/2, 44–48 (1815–16); **Jost,** Neuere Geschichte der Israeliten (1846), Bd. I, 26; **Graetz,** Geschichte der Juden, XI, Note 7; **Baron,** Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß, Wien 1920; **Gelber,** Aktenstücke zur Judenfrage am Wiener Kongreß, Wien 1920.

2 §

Sulamith, IV/2, 48; VI/1, 33; **Jolowicz,** Geschichte der Juden in Königsberg, 127–28; **Fr. Rühs,** Ueber die Ansprüche der Juden an die deutsche Bürgerschaft, Berlin 1816; **I. Fries,** Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakter der Deutschen durch die Juden, Heidelberg 1816; שאר הספרות הפולמוסית משנות 1815—17 רשומה אצל יוסט שם I, 47—67. בדבר תנועת הפרעות משנת 1819 — ידיעות דלות וממותקות בכוונה אצל יוסט 104—106; ידיעות קצת יותר מפורטות אצל גריץ כרך י"א, 356 (הוצאת 1870). שום דבר חשוב ממאורעות הזמן לא נמצא בקונטרסו הקטן של פרידלנדר: „Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden im 19. Jahrhundert durch Schriftsteller" (Berlin 1820),

ידיעות נוספות בדבר שנת 1819 מפוזרות במונוגרפיות לקורות הקהלות השונות באשכנז.

3 §

Aktenmäßige Darstellung des Bürgertums der Israeliten zu Frankfurt a. M., 1816; **Börne,** Gesamm. Schriften II, 381; **Bender,** Der frühere und jetzige Zustand der Israeliten zu Frankfurt a. M., 1833

כל התעודות בדבר התקופה של 1814—24 והמקורות של הזמן נרשמו אצל יוסט I 68—98, בדבר האמבורג עי' שם 33—41.

G. Riesser, Gesamm. Schriften, Bd. I, 151–158 (Leipzig 1867); Jost I 32–33 בדבר ליבק וברמן; **Carlebach,** Geschichte der Juden in Lübeck, 1898.

§ 4

Rönne und **Simon,** Verhältnisse der Juden in Preußen; **Riesser,** Betrachtungen über die Verhältnisse der jüdischen Untertanen der Preußischen Monarchie (1833), Gesamm. Schriften III, 32, 38, 40, 138–142; **Jolowicz,** Geschichte der Juden in Königsberg, 128; **Jost,** I, 271; **J. Freund,** Emanzipation der Juden in Preußen, Bd. I, 231–46, Bd. II, 463–97 (Berlin 1912); **L. Auerbach,** Das Judentum und seine Bekenner in Preußen (Berlin 1890), 201, 248, 251; **Samter,** Judentaufen im 19. Jahrhundert, 18 fg. (Berlin 1906).

§ 5

Riesser, Ueber die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland (1830–31); **Idem,** Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Paulus (1831), Gesamm. Schriften II, 1–194; **Idem,** Betrachtungen etc. **Idem,** Besorgnisse und Hoffnungen für die künftige Stellung der Juden in Preußen (1842), Gesamm. Schriften II, 417–505. Jost I, 289–301; III, 53–63. — **W. Freund,** Zur Judenfrage in Deutschland, 1843–1844. **Philippson,** Allg. Zeitung des Judentums, 1837–1843; **Jolowicz,** 1, 137–158 (בדבר יעקבי וכו'; ראוי לתשומת לב הוא הדו"ח שמסר ראש־הפוליציה מקניגסברג לממשלה, בדבר הצורך לעשות את היהודים לאשכנזים ולנוצרים ע"י שחרורם האזרחי, 1842); ש. ברנפלד, גבריאל ריסר, ווארשא 1900.

§ 6

Debatten des Rheinischen Landtages über die Emanzipation der Juden (Berlin, 1843); **Jolowicz,** 1, 158 (בקשת היהודים אל הלאנדטאג הפרוסי); **Vollständige Verhandlungen** des ersten Vereinigten Preußischen Landtages über die Emanzipationsfrage der Juden, Berlin 1847; **W. Freund,** Zur Judenfrage, 1843–44; **Allgemeine Zeitung** des Judentums, 1843–47; **Riesser,** Bemerkungen über die zweite Schrift d. Hr. Streckfuss über die Verhältnisse der Juden zu den christlichen Staaten (1844, Gesamm. Schriften III, 507–563); **Jost** I, 301–310; **L. Geiger,** Geschichte der Juden in Berlin, I, 194–196; **Auerbach,** 206, 252, 301; **J. Freund,** Emanzipation I 250, II 501 fg.

§ 7

Eckstein, Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern (1905), 31–89 (מובאות כל הבקשות 1905); **Jost I,** 110–146 (פרטי הספרות הפולמוסית); **Riesser,** Kritische Beleuchtung der in den Jahren 1831–1832 vorgenommenen Verhandlungen über die Emanzipation der Juden (Gesamm. Schriften II, 373–407).

§ 8

Riesser, Kritische Beleuchtung etc., Ges. Schriften II, 201–372, 455–682 (הוכוחים בלנדטגים בשנות 1831—33 וטופס הבקשה ללנדטג הבדני משנת 1833). Jost I, 183–215 (הספרות העתית)

9 §

Riesser, ibid. II, 408—454 (בדבר התנועה בקורהסן והאנובר);
Jost I, 147—177, 215—263 (בדבר כל המדינות הנזכרות בסעיף זה עד שנת 1845);
A. Levy, Geschichte der Juden in Sachsen (Berlin 1900), 76—99;
ש. פ. רבינוביק, זכריהו פראנקל, ורשה 1898
Donath, Geschichte der Juden in Mecklenburg, 178—220; Salfeld, Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz (1903), 78—81; L. Geiger, Goethe und die Juden (Zeitschrift f. Gesch. d. Jud. in Deutschland, I, 1887 p. 333).

פרק ב.

(ריפורמאציה).

12—10 §§

I. H. Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation, Bd. II—III, Berlin 1865; Idem, Die jüdische Reformgemeinde zu Berlin, 1902
(שני הספרים חוברו ברוח המתקנים).
S. Stern, Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit (Breslau 1870), 230—299; L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, I, 266, II, 210; Idem, Abraham Geigers Leben in Briefen, Berlin 1878; Jost, Neuere Geschichte, Bd. III (Kulturgeschichte), Berlin 1847; Idem, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Bd. III (Leipzig 1859), 331—38, 349—54, 367—86; Protokolle der zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M., 1845;
תורת הקנאות (מאת לֶהרן) אמשטרדם 1845.
Auerbach, Das Judentum und seine Bekenner in Preußen, 456—85,
ברנפלד, תולדות הריפורמציון בישראל, ברלין 1900, 217—71; מיכאל זקש, 1900.
ש. פ. רבינוביק, זכריהו פראנקל, ורשא, 1898.
D. Philippson, The reform movement in judaism (Jew. Quart. Rev. 1903—1906; 1907 הוצאה מיוחדת).
Idem, S. Holdheim (Year book of the Conference of American rabbis New-York 1906); Idem, Reform movement (Jew. Encyclopedia X, 347—59).

13 §

Strodtmann, Heines Leben und Werke, I (הפרק „פלשתינא הצעירה").
הוספות אצל יוסט: Neuere Geschichte, III, 29—34
ש. פ. רבינוביק, יו"ט ליפמן צונץ וזמנו, ווארשא 1897.
Zirndorf, Isaak Marcus Jost und seine Freunde, Cincinati 1887
על דבר גייגר—הביוגראפיה הנזכרת למעלה (§ 12) וגם החדשה:
Abr. Geiger, Leben und Lebenswerke von L. Geiger, Elbogen etc., Berlin 1910. בדבר שטיינהים—גרץ כרך י"א עמוד 475.
Kayserling, Ludw. Philippson (1898); Jost, 1, III, 28, 5, 134.

14 §

L. Börne's Gesammelte Schriften; **Gutzkow**, Börne's Leben, 1845; **Alberti,** L. Börne, 1886.

ל. שולמאן, ממקור ישראל (בדבר היינה וברנה) קיוב, 1893.

H. Heine's Werke: „Briefe", „Geständnisse";

Strodtmann, Heines Leben und Werke (2. Aufl. 1874); **Karpeles,** Heine und seine Zeitgenossen (1888); **Lichtenberger,** Heinrich Heine als Denker (1905); **Kalischer,** Heines Verhältnis zur Religion (1890); Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx (Stuttgart 1902), I, 405; **Jost,** Neuere Geschichte I, 302—04 (בדבר מאמריו של ברונא באור)

Берлин, Еврейскій вопрос в предреволюціонной литературѣ („Еврейскій Мір" 1909, кн. 3-4; **Масарик,** философскія и соціологическія основы марксизма (Москва 1900) — על האנטישמיות של מרכס

Auerbach, Das Judentum und seine Bekenner (1890), 209—213 (על שַׂמאל)

Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, 1864.

פרק ג.

15 §

(Wertheimer), Die Juden in Oesterreich vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts etc (Leipzig 1842), I, 269—405; **Wolf,** Geschichte der Juden in Wien (1876), 121—22, 130—151; **Jost,** Neuere Geschichte I, 324; **Зайчик,** Очерк эмансипаціи евреев в Австро-Венгріи („Восход" 1892. кн. IX). **A. Pribram,** Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, Bd. II, 258—530 (עיין מבוא לכרך I עמוד 130) Wien 1918.

16 §

Wertheimer, הספר הנ"ל 290—310 (בדבר המסים המיוחדים); **Stöger,** Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft, Bd. I—II, Lemberg 1833; **Stein,** Geschichte der Juden in Böhmen (1904), 147, 152; א. ה. וייס, זכרונותי, ורשא 1806 (בדבר חיי הקהלות במיהרן עיין עמוד 13, 14, 35) **Jost,** Neuere Geschichte, I, 314—21 (בדבר הרפובליקה בקראקא)

17 §

Leop. Löw, Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn (Pest 1874), 82, 185, 190; **Bergel,** Geschichte der Ungar. Juden (1879), 89—98; **Зайчик,** ibid.; **Jost,** I, 342—63; **S. Mayer,** Ein jüdischer Kaufmann, Lebenserinnerungen (Leipzig 1911), 84—85 (בדבר פתיחת הגיטו בפרסבורג בשנת 1842).

18 §

G. Wolf, Geschichte der israelitischen Kulturgemeinde in Wien, 1820—1860; Idem, Judentaufen in Oesterreich (1863); Idem, Isaak-Noah Mannheimer (1865), Jost, I, 363—375, III, 64—77, 90, 92; Bergel, I, 136—143; Зайчик, ibid; וייס, זכרונותי עמוד 30—31;

ש. סופר, חוט המשולש, מונקאטש 1894 (תולדות „חתם סופר" ובנו);

Leop. Löw, בחבור הנ"ל (Der jüdische Kongreß נקרא גם בשם), 140—170; Rapoport, Leopold Löw, 1811—75 (Year book of the conference of American rabbis, New-York 1911, pp 213—229).

19 §

ש. ברנפלד, תולדות שי"ר, ברלין 1899; הנ"ל, דור חכם, ווארשא 1896, פרק א—ג; א. ה. וייס, שם, 85, 187 (על שי"ר, רנ"ק, שד"ל וריגיו); קרוכמל, מורה נבוכי הזמן עם הקדמת צונק, ברלין 1851; ש"י הורוויק, ציון לנפש רנ"ק, ווארשא 1887; יצחק אֶרטר, הצופה לבית ישראל (ווינא 1858 עם מבוא ביוגרפי מאת לטרים); על דבר יוסף פרל עי' יוסט שם, כרך ג' 77; יוסף קלויזנר, ש. ד. לוצטו („השלח" כרך ז, 1900); א. כהנא, ש. ד. לוצטו („השלח" כרך ג' וד', 1898); אגרות שד"ל, („פרדס" ג', 101 אודיסה 1896); מחקרי לוצטו והרשימות הביוגרפיות של רפופורט ב„תבונה", הוצאת „הצפירה" 1913.

פרק ה.

20 §

Леванда, Сборник законов о евреях, за 1815-25 г.; Пен, Депутація еврейскаго народа „Восход" 1905 г., кн. 1-3; Гессен, Депутаты евр. народа, „Евр. Старина" 1909 г. т. II;

ש"י פין, קריה נאמנה (וילנא 1860)

Memoires sur l'état des israelites, dédiés et presentés à leurs majestés imperiales et royales réunies au congrés d'Aix-la-Chapelle (Paris 1819); Лернер, Евреи в Новоросс. краѣ (Одесса 1901), 234; Голицын, Исторія законодательства о евреях, 608, 686; Козьмин, Прошлое и настоящее сибирских субботников, „Евр, Старина" 1913 г, кн. I, 3; Дубнов, Историческія сообщенія, „Восход" 1901 кн, IV, 37; Справка по еврейск. вопросу изд. Канцеляріи Об'единенных дворянских обществ (Спб. 1910) т I, 3, 18; Пестель, Русская Правда (изд. Щеголева, спб. 1906), 50-52; Семевскій, Политическія и общественныя идеи Декабристов (Спб. 1910) 517-23; Дубнов, Евреи в Россіи в эпоху реакціи (Евр. Старина, 1912—1913 ושם ניתנה ביבליוגראפיה מפורטה).

21 §

„Еврейская Старина" 1911 г, 589 (דעתו של ניקולי הראשון על היהודים), ועי' שם כרך ב' לשנת 1909 עמוד 256, מה שמספר צפרינוס על חובת עבודת הצבא. Леванда, Сборник закон. №№ 153—154, 159 ועוד הרבה; Волынскія

преданія („Евр. Стар." 1911, 389); **Гинцбург—Марек,** Еврейскія народныя пѣсни (Спб. 1901) 42; **„Еврейская Старина"** 1909 т II, 151; 1911 (249) 1912 (54) — воспоминанія бывших кантонистов; **Герцен,** Былое и Думы (הוצאת דו"ל) т I ,308; **Коробков,** Еврейская рекрутчина в ц-ніе Николая I (Евр. Стар. 1913 г. кн. 1—2); **Никитин,** „Многострадальные" (Спб. 1871), „Вѣк пережить не поле перейти" (Евр. Библіот т. IV Спб. 1873); **Samter,** Judentaufen, 46 (עין Евр. Стар. 1909, כרך ב, עמוד 266)

בדבר „הבהלה" עיין: Зогров, Записки еврея (Спб. 1874 г, 114)

סמולנסקין, „התועה בדרכי החיים" ח"ב 169

קאָטיק, מיינע זכרונות (ווארשא 1913, עמוד 99).

22 §

Леванда, Сборн. закон. о евр, за годы 1827—1840

Справка по еврейскому вопросу, вып. I, стр. 1—43 (ידיעות ארכיוניות בדבר עבודות־ההכנה לחק שנת 1835)

Гессен, Записки виленскаго кагала — Евр. Стар. 1911, 96, 394; Евр. Стар. 1909, II 112, 1911, 417—18 (בדבר הרדיפות על ספרי היהודים)

.23 §

Дубнов, Историческія Сообщенія, Восход 1901 г. кн. 4—5; **Георгіевскій,** Доклад по вопросу об образованіи евреев (Спб. 1886 (לא נתפרסם); **Моргулис,** Вопросы еврейской жизни (Спб. 1889) 33.

מאנדלשטם, הזון למועד (וינא 1877) חלק שני.

Allgem. Zeitung des Judentums, 1842—48 (מאמרים בדבר שליחותו של לילינטל)

Scheinhaus, Ein deutscher Pionier, Berlin 1911 (נוספאות ממקורות אשכנזיים בדבר שליחותו של לילינטל).

Цинберг, Левинзон и его время (Евр. Стар. 1910 г. 250; Евр. Стар. 1912. 91); **Леванда, Сборн.** зак. № № 462, 475, 509—510, 575.

Die Juden in Rußland (Hamburg 1844); **Jost,** Neuere Geschichte der Israeliten, II, 311;

Лернер, Евреи в Нвороссіи (Одесса 1901) 46;

Loewe, Diaries of Sir M. Montefiore (London 1890 (בתרגום עברי „ספרי הזכרונות" הוצאת „תושיה", ורשה 1899)

Гинзбург, Предтеча барона Гирша (Восход 1897, 11 (בדבר אלטַרס, לקט אמרים (הוצאת „המליץ" סט־פטרסבורג 1889) עמוד 81.

Леванда, № № 134, 304, 336, 338, 345, 354, 412, 432, 510; **Никитин,** Евреи-земледѣльцы (Спб. 1887) 103.

24 §

Справка к докладу по еврейскому вопросу, т. V; **Ритуальные процессы,** изд. Об'един. дворянских обществ (Спб. 1912); **Сенатская за-**

писка по Велижскому дѣлу (לא נתפרסם); **Гессен,** Велижская драма, Спб. 1905; **Рывкин,** Велижске дѣло в освѣщеніи мѣстных преданій („Пережитое", т III, Спб. 1911)

דובנוב, מאמרים בדבר עלילת ווליזש ב„לוח אחיאסף" 1895—96
Из моего архива (Новоушицкое дѣло), „Пережитое" I (1908); **Idem,** Из хроники Мстиславской общины (Восход 1899, 9); **Гессен,** Мстиславское буйство („Пережитое", II); **Ан-скій,** Из легенд о мстиславском дѣлѣ (שם)

25 §

S. Askenazy, Ze spraw żydowskich w dobie Kongresowej, Kwartalnik posw. badaniu przeszlosci zydow w Polsce, Rocznik I, No. 3 Wars. 1913.
Вишницер; Проекты реформ в Царствѣ Польском („Пережитое" I Спб 1908).
D. Friedlaender, Verbesserung d. Israeliten im Königr. Polen, Berlin 1819;
Справка по евр. вопросу (חות־דעתו של זיונצ'ק); Дневник законов Ц-ва Польскаго: פנקס החוקים של מלכות פולין מהשנים הנ"ל; **Голицын,** Исторія рус. законодательства о евреях 1001—1005; **Luninski,** Berek Joselewicz (Wars. 1909); **Ритуальные процессы** 1816 года (Евр. Стар. 1912, 144—163); **Nussbaum,** Historya żydów, V, 390—99.
בדבר בית־מדרש לרבנים בווארשא (כרך I „Пережитое")
Kandel, Komitet Starozakonnych (Kwartalnik etc. 1912. No. 85—103);
Jost, II, 302 (בדדר קיארני)
Мстиславская, Евреи в польском возстаніи 1831 г. (Евр. Стар. 1910 г.);
Мякотин, Товянщизна (Восход 1888 г. кн. 11—12)
Die Juden in Rußland (Hamburg 1844), 35, 38—40
(בדבר עבודת הצבא בפולין)

26 §

בדברי חיי המשפחה עין בתולדות גוטלובר („זכרונות" ב„הבקר אור" 1880־81) וגינצבורג („אביעזר" 1863) וכן גם תולדות ר' מנשה מאיליא (פלונגיאן, „בן פורת", ווילנא 1858)
P. Wengeroff, Memoiren einer Großmutter, I. Bd., Berlin 1908
י. ב. לעווינזאן, הפקר וועלט 1835 (בדבר דלדול הקהלה, „אידישע פאלקס־ביבליאטעק" בהוצאת שלום עליכם כרך א' 1888).
בדבר מנשה מאיליא עין בספר הנ"ל לפלונגיאן.
Голубов, Р. Менаше Беппорот (Восход 1899, 11);
בדבר בית השניאורסונים: הלמאן, בית רבי, ח"ב וג' (ברדיצ'ב 1902); יפת, אגרות השלום, ספ"ב 1882; „האסיף" כרך ה', עמוד 163, ווארשא 1889; „השחר" 1875, חוב' ב' (מאמרו של רודרמן); „כנסת ישראל" כרך ג' 213 (ווארשא 1889), **Гессен,** Мендель Любавичскій (Восход 1905, кн. I)
הורודצקי, החסידות והחסידים, ברלין, תרפ"ב; שטרנהולק, עלים לתרופה (מכתבי ר' נתן בדבר הברצלבאים, ברדיצב 1896); צדרבוים, כתר כהונה, אודיסה 1868 (בדבר צדיקי פולין); נתנסון, ספר הזכרונות, ווארשא

1878 (בדבר י. ב. לוינזון; Цинберг, И. Б. Левинзон (Галлерея евр. дѣят. вып. III Спб. 1900), Евр Стар. 1910 г. кн. 4; „Пережитое" I, 24 (מחלקה ב');
ש. י. פין, שפה לנאמנים, (ווילנא 1881) עמוד 149; **Кулишер**, Итоги (Восход 1891-94) **Станиславскій**, Из исторіи одной евр. школы (Восход 1884); **Гордон**, А. Б. Лебенсон, Евр. Библ. т. 8; **Гинзбург**, Забытая эпоха (Восх. 1896). מגיד, מ. א. גינצבורג (ספ"ב 1897).

פרק ה.

27 §

Halphen, Récueil des lois concernants les israélites (Paris 1851), pp., 66—149, 385—498; **L. Kahn**, Les juifs à Paris (1889), 111—140; **Jost**, Neuere Geschichte II, 146—207; **Archives Israélites**, 1840—48; **La Gerbe** . . . à l'occasion du cinquantennaire des Archives Israélites (Paris 1890), 1—12, 52—53, 54—62; **Rückblick auf die Zustände der Juden** in Frankreich etc. (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud., 1865, p. 414—15, 441—46); **A. Cerfberr**, Ce que sont les juifs, Paris 1844; **Jew.** Encyclopedia, IV, 345—48; **G. Salvador**, Joseph Salvador, sa vie et ses oeuvre, Paris 1881 ש. י. פין, כנסת ישראל 144—145 (בדבר טֶרקם).

28 §

Jost, II, 100—145 (בדבר הולאנד ובלגיא), 247—288 (בדבר איטליא); **Berliner**, Geschichte der Juden in Rom, II/2, 137—288; **Rieger**, Geschichte der Juden in Rom, II, 360—372; „Sulamith", IV/2, 85—90 (1815); Rückblick, etc. (עין 27 §), 460 446.

29 §

Hyamson, A history of the Jews in England (London 1908), 300—334; **Idem**, The story of the struggle for the admission of the Jews to parliament (Jewist Chronicle", 1908, No. 2051); **Познер**, Парламентскія рѣчи по евр. вопросу, Спб. 1914, 23—220; **Jost**, 86—88, II; **Picciotto**, Sketches of anglo-jewish history (London 1875); **L. Wolf**, The queens jewry (Jew. Year-book, 1897); **Brandes**, Lord Beaconsfield (Berlin, 1879); **П. Левенсон**, Неразгаданный богатыр („Восход" 1881 г. кн. 6—12).

בדבר הרוטשילדים עין בספרו של עהרנברג Große Vermögen וכן גם „Дом Ротшильд" Восход. 1903 г. 8—9;

30 §

Publication of the American Jewish Historical Society, New-York, 20 Volumes (1893—1911); **Ch. P. Daly**, The settlement of the Jews in America (N.-J. 1912), pp. 98—192; **Jost**, 221—237 „בכורי העתים" תקפ"ו; **С. Д.** Историческая справка (Восход 1886 VI, 27).

מ. רייזין, מרדכי־עמנואל נח (ביוגרפיא מפורטת, „השלח" משנת 1904 כרך XIII עמוד 213 313, 413 505).

„**Sulamith**", VI/1, 105—118 (נאומו של ברקנרידינג' משנת 1820)

31 §

M. Franco, Essai sur l'histoire des israélites de l'empire Ottoman, Paris 1897, pp. 129—144 (מקור דל, שאין לסמוך עליו); **Д. Каган,** Первыя десятилѣтія евр. общины в Одессѣ и погром 1821 г. (Евр. Стар. 1911 260).
Jost, II, 325—384, **Graetz,** Geschichte der juden, XI, cap. 11;
תרגום מכתביו של הד"ר לוי בדבר נסיעתו לא"י בשנת 1838, ב„דביר" לרמ"א גינצבורג (מהדורה שניה ווילנא 4864, כרך I עמוד 3—45).
לונץ, מאסף „ירושלים" כרך ה, עמוד 189, 285 (1901).

תקופת האמאנסיפאציה השניה

פרק א.

34, 33, 32 §§

Der Orient: Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur, herausg. v. J. Fürst, IX. Jahrg. 1848 (ביחוד מגליון י"ב ואילך); **Riesser,** Gesamm. Schriften, Bd. I, 418; III, 565—695; IV, 403; **Ritter,** Die letzten zwölf Jahre (Jahrbuch f. Geschichte d. Juden, Bd. I, 101—126, Leipzig 1860); **Gleichstellung der Juden in Preußen:** Verhandlungen des Hauses der Abgeordneten, April—Mai 1860; **L. Auerbach,** Das Judentum und seine Bekenner in Preußen, 254—280 (Berlin 1890); **Eckstein,** Der Kampf der Juden um ihre Emanzipation in Bayern, 89—127 (1905); **Donath,** Geschichte der Juden in Mecklenburg, 218—20, 245—46, 258—294 (Leipzig 1874); **Levy,** Geschichte der Juden in Sachsen, 99—101; **Kayserling,** Ludw. Philippson (1898); **Kaim,** Ein Jahrhundert der Judenemanzipation (Leipzig 1869), pp. 60—74; **M. Philippson,** Neueste Geschichte d. jüdischen Volkes, Bd. I, Berlin 1907 (הפרקים האחרונים).

35 §

Auerbach, o. c., 315 fg., 322—28, 483 fg.; **Verhandlungen d. ersten israelitisch. Synode,** Berlin 1869; Beschlüsse der 1. und 2. isr. **Synode,** Mainz 1871;
ד"ר שמעון ברנפלד, תולדות הרפורמציון הדתית בישראל, עמ' 222 (קראקא 1900).
A. Geiger's Leben in Briefen, 269, 275—76 (1878); **Köhler, David Einhorn** (Year-book of american rabbis, 1909 p. 215—70).

36 §

A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Bd. I—III (Berlin 1871);
י. טהון, אברהם גיגר („העתיד" ג' 51—73, ברלין 1911)
ש. פ. רבינוביק, זכריה פראנקל (ורשה 1898);
Дубнов, Исторіограф еврейства; (Восход. 1892, кн. 2—9.);

P. Bloch, H. Graetz (Posen 1904); **J. Meisl**, Heinrich Graetz, Berlin 1917; **Graetz**, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 1854—75 אחד עשר כרכים
Hess, Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage (1862); **Zlocisti**, Moses Hess, Jüdische Schriften (1905 עם ביוגרפיה מפרטת, ברלין); **Idem**, Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus (Berlin 1921); **M. Lazarus**, Treu und frei (1887 קובץ מאמרים ונאומים,); **Berthold Auerbach**, Briefe an Jacob Auerbach (Frankfurt a. M. 1884); פרישמאן, אויערבך היהודי („האסיף" כרך א, ורשה 1884, עמ' 155—171)
Brandes, Ferdinand Lassale (1894 מהדורה שלישית)
Романтическій эпизод из жизни Лассаля („Вѣстник Европы" 1877 г. XI) **Oncken**, Lassale (Stuttgart 1905); **Bamberger**, Eduard Lasker, Biographie (Stuttgart 1884); Jewish Encyclopedia, VII, 48—50 (בדבר יוהאן יעקבי)

פרק ב.

§§ 37, 38, 39

G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien (1876), 151; **Idem**, Isaak-Noah Manheimer (1865); **Idem**, Judentaufen in Oesterreich; **Зайчик**, Очерк исторіи эмансипаціи евреев в Австро-Венгріи (Восход 1892 г. кн. 10—12); **S. Mayer**, Ein jüdischer Kaufmann, 1831—1911, Lebenserinnerungen (Leipzig 1911), pp. 136—144 (בדבר מאורעות מרץ בוינא והפרעות בפרסבורג)
Балабан, Галиційскіе евреи во время революціи 1848 г. (Евр.Стар. 1912 г.435) **Einhorn**, Die Revolution und die Juden in Ungarn, 1851; **Jacques**, Denkschrift über die Stellung der Juden in Oesterreich, 4. Aufl., Wien 1859; **Leop. Löw**, Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn, 2. Aufl., Budapest 1874, 186—322 (Der jüdische Kongreß : במהדורה הראשונה נקרא הספר); **Bergel**, Geschichte der ungarischen Juden (1879), 98—112; **Die Juden in** Oesterreich, Veröffentl. d. Bureaus für Statistik d. Juden (Berlin 1908).

§§ 40, 41

Löw, Der jüdische Kongreß ; ש. סופר, חוט המשולש, מונקטש 1893, 98—99; **Bergel**, o. c. 108—12; **Köhler**, David Einhorn, The champion of reform judaism (Central conference of American Rabbis, Year-book, vol. XIX, 1909, pp. 241—246); **Rapaport**, Leopold Loew (ibid., vol. XXI, 1911, pp. 220—29); **L. Loew's** Gesamm. Schriften, vol. I—V, Szegedin, 1889—1900; וויס, זכרונותי (ורשא 1895) ; באדר, יהושע העשיל שור (פרדס ג' 181, אודיסה 1896)
Kompert, Gesammelte Schriften, 1882—83; **Вейнберг**, Бытописатели гетто (Восход 1884, I—II); **Францоз**, Повѣсти и разсказы (Спб. 1886); Д. С. Трагизм еврейской жизни в разсказах Францоза (Восход 1886, II).

פרק ג.

§ 42

Леванда, Сборник законов о евреях, 1848—54 г.; **Справка по еврейскому вопросу**, изд. Канцеляріи Об'ед. дворянских обществ, вып. II,

140-42; **Гинзбург,** Забытая эпоха („Восход“ 1896 г. кн. II); **Idem,** Еврейскія народныя пѣсни. № 53; **О. Рабинович,** „Штрафной“, „Наслѣдственный подсвѣчник“ (Спб. 1880 כרך א׳ מכל כתביו). **Богров,** „Пойманник“ (Евр. Библіот. т IV. Спб. 1874);
פרידברג, החטופים („ספר השנה“ בהוצאת נחום סוקולוב, כרך ג, ורשה 1901)
Шпигель, Из записок кантониста (Евр. Стар. 1911 г. 249); **Ицкович,** Воспоминанія кантониста (Евр. Стар. 1912 г., 54); **Коробков,** Евр. рекрутчина в цар-ніе Николая I (**ibid.** 1913 г.); **Саратовское дѣло,** Справка по евр. вопросу etc. вып. V, 208—243; **Тривус,** Ритуальные процессы дореформеннаго суда (Евр. Стар 1912 г. 252—62).

43 §

Леванда, Сборн. зак. за 1855—65 годы, Справка по еврейск. вопросу etc., вып. I, 55—102, 105, 112; вып. III, 10—17, 79—12; **К столѣтію Комитета** министров т. III (Спб. 1902; Восход 1903); **Нѣкоторыя резолюціи** Александра II по евр. вопросу в 1861 г. („Евр. Стар.“ 1912 г, 472); **Гессен,** Попытка эмансипаціи евреев в Россіи („Пережитое“ I, 153); **Оршанскій,** Евреи в Россіи (С. Петерб. 1877); **Idem,** Русское законодательство о евреях (Спб. 1877), 224, 309-334; **Георгіевскій,** Доклад по вопросу об образованіи евреев, 92, 134 (Спб. 1886); **Марек,** Очерки по исторіи просвѣщенія евреев в Россіи (М 1909);
Kandel, Pełycya 1857 r. (Kwartalnik Hist. żydów w Polsce 1913, 147—159); **Sternberg,** Geschichte der Juden in Polen (Leipzig 1878), Beilage G, 186—191 (בדבר התעמולה נגד היהודים בשנת 1859 ותשובתו של לֶלֶוֶל). Jutrzenka — 1861—63 שבועון פולני־יהודי בורשה משנות; **Берг,** Записки о польских заговорах и возстаніях (Спб. 1873); Приключенія еврея во время польскаго возстанія 1863 г. (Евр. Стар. 1910 г. 379—90); **Справка** по евр. вопросу, выпуск VII, 63, 70, 89, 95; **Спасович,** Жизнь и политика маркиза Велепольскаго Спб. 1882. „Голос Минувшаго“ 1913 г. IX, 271.

44 §

Справка по евр. вопросу, VI—VII; **Брафман,** Книга кагала, Спб. 1888. День, 1870 г. № № 2, 4, 11, 21 (בדבר פעולתה של המשלחת הוילנאית); „Евр. Стар.“ 1912 г. 187—200 (המשלחת היהודית בועידה הוילנאית בשנת 1869); **Оршанскій,** К характеристикѣ одесскаго погрома („Евреи в Россіи, 1877 г. 156); **Моргулис,** Безпорядки 1871 года в Одессѣ („Еврейскій Міp“ 1910); **Леванда,** сборн. закон., за 1865—1875 г. г.; **Систематическій указатель** литературы о евреях 59—60 (Спб. 1892); **Обзор законодательства относ. евреев** за истекшее десятилѣтіе („Евр. Библіот.“ т. VII 1879; **Неклюдов,** О равноправіи евреев (Справка по евр. вопросу, вып. VII, 103—122 וכן גם בחוברת מיוחדת); **Справка по евр. вопросу,** вып. II 127—138, 142—209, — о Городовом Положеніи 1870 г. и о воинском уставѣ 1874 г.; **Берлинскій Конгресс,** (Евр. Библ. т. VI, 145 Спб. 1878); **Критикус,** Беллетристическій памфлет, „Восход“, 1891 г. кн. I;

דו"ח מפורט בהוספה מיוחדת Кутаиское дѣло — „Евр. Библ." VI, 1—188
Хвольсон, Употребляют ли евреи Христіанскую кровь; **Борисов,** Ипполит Лютостанскій, Кіев 1912.

§ 45

С. Гинзбург, Забытая епоха („Вопрос" 1896 г. кн. III -VI); **Моргулис,** Н. И. Пирогов („Вопросы евр. жизни", Спб. 1889 г.); **Критикус,** И. С. Аксаков и евреи („Восход" 1887 г. кн. II); Ѳ. **Достоевскій,** Еврейскій вопрос (Дневник писателя 1877, март; 1873—77 passim); **Оршанскій,** Обрусеніе евреев (Евреи в Россіи 177—243); **Моргулис,** Вопросы евр. жизни, 149—195; **Тарнополь,** Опыт осмотрительной реформы о области іудаизма (Одесса 1668).

ל. רוזנטל, תולדות חברת מרבי השכלה (שני כרכים ספ"ב 1885—90)
Критикус, Итоги Общества Просвѣщенія Евреев, „Восход" 1891 г. кн. 10—11.; **Чериковер,** Исторія Общества просвѣщенія евреев, Спб. 1913; **Леванда,** Возникновеніе перваго органа рус. евреев (Восход 1881 г. кн. VI); Евр. Стар. 1911 г. 71 (מכתבי רבינוביץ); **Дубнов,** О смѣнѣ направленій в еврейской журналистикѣ (Письма о старом и новом еврействѣ, Спб. 1907, 205—226); **Фрумкин,** Из исторіи революціоннаго движенія среди евреев в 1870—х годах („Евр Стар" 1911 г, 221, 513); **Цинберг,** Первые соціалистическіе органы в еврейской литературѣ („Пережитое" I 233—63)

§ 46

מנדלקרן, תולדות מ. י. לבנסון („האסיף" III 425—29, 1886)
Письма поэта М. И. Лебензона (Евр. Старина 1914 г. 263): **Брайнин,** Миха-Іосиф Лебензон („Восход" 1902 г. III)
ר. בריינין, אברהם מפו, (ורשה 1900).
Кантор, Л. О. Гордон и его 25-лѣтняя дѣятельность („Восход" 1881, 11—12; **С. Д.** Еврейскій Некрасов („Восход" 1884, 7.
אגרות יל"ג (שני כרכים, ורשה 1894).
Биншток, Праздник жаргонной литературы, Восход 1884, 12;
פרישמן, מנדלי מוכר ספרים (אודיסא 1911); ברײנין, פרק סמולנסקין (ביוגרפיה, וורשא 1890); מרדכי בן הלל הכהן, מערב עד ערב I 244־186 ווילנא 1904 (בכרך זה יש גם מאמרים על לילינבלום, ובכלל על הזרמים הספרותיים של שנות השבעים).
Готлиб, П. М. Смоленскин (Галлерея евр. дѣятелей, вып. II Спб. 1899)
לילינבלום, חטאת נעורים (וינא 1876, וכן גם בהוצאת כל כתביו קרקא 1910—12); קלוזנר, משה ליב לילינבלום (מבוא לכרך הראשון)
Гессен, Галлерея еврейских дѣятелей: О. Рабинович, И. Оршанскій, Спб. 1898.: **Илья Григорьевич Оршанскій,** біограф. очерк („Евр. Библ. т VI, 1—43, Спб. 1878): **Ямпольскій,** Воспоминанія об И. Г. Оршанском („Евр. Стар." 1911 г. 55): **Волынскій,** Бытописатель русскаго еврейства (Восход 1888).
מכתבי ל. לונדה ובוגרוב:
Евр. Библ. IX—X Спб. 1901-1903; Евр. Стар. 1913, 279.
P. Wengeroff, Memoiren einer Großmutter (Berlin 1910, 129—220),

פרק ד.

47 §

L. Kahn, Les juifs à Paris depuis le VI siècle (Paris 1889), 154—180; **Ginsburger**, Les troubles contre le juifs d'Alsace en 1848 (Rev. d. études juives (1912), t 64 pp. 109—117; **La Gerbe** (1890), p. 32, 51; **Halphen**, Récueil des lois etc., pp. 150—161, 499 (1851); **Стеллин**, Алжирскіе евреи („Восход" 1900 г. кн. VII, 156—161); **Bulletins de „l'Alliance Israélite Universelle"**, 1861—1880; **Bigart**, Alliance Isr. Universelle (Jewish Encyclopedia I, 413—422; (הוספות באנציקלופדיה הרוסית־עברית כרך א׳, עמוד 946,934) **N. Leven**, Cinquante ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle (1860—1910), t I, Paris 1911; **J. Salvador**, Paris, Rome, Jerusalem ou la question réligieuse au XIX siècle (2 ed. Paris 1872); **Archives Israelites** 1848—80.

48 §

Berliner, Aus den letzten Tagen des römischen Ghetto, Berlin 1886; **Idem**, Geschichte der Juden in Rom II, 148—187, 205—208; **Rieger**, Gesch. d. Juden in Rom II, 373—388, 408—10; **Kaim**, Ein Jahrhundert der Judenemanzipation (1869), p. 75—76; **Кассуто**, Еврейская Энциклопедія, VIII, 53.

49 §

L. Wolf, The Queens jewry, 1837—97 (London 1898); **Hyamson**, History of the Jews in England (1908), p 329—42; **Idem**, The struggle for the admission of Jews to Parliament (Jewish Chronicle 1908, No. 2051); **Познер**, Парламентсія рѣчи по еврейскому вопросу, Спб. 1914, 221—264; **Рапопорт**, Евреи в англійском обществѣ („Еврейск. Библіот. т IX, 75—111, Спб. 1901); **George Eliot's** Life in her letters etc., IV, 178—195. (Leipzig 1885); „Дж. Эліот и евреи", „Восход" 1885, кн. II; **Станиславскій**, Дж. Эліот и ея роман „Деронда" (1899).

50 §

Kayserling, Geschichte der Juden in der Schweiz (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1863, 441—454; ibidem 177—80); **Haller**, Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau; **Крук**, международные торговые договоры и еврейское равноправіе („Нов. Восход" 1913 г. №№ 14—17 (המחבר השתמש גם בחמר ארכיוני); **Wiernik**, History of the Jews in America (1912), 199—205.

51 §

Js. Loeb, Situation des Israélites en Turquie, Serbie et Reumanie, Paris 1877; **А. Л.** Вѣчно новый вопрос (Евр. Библ. т III, 400—411, 1873); **Берлинскій Конгресс**, ibid VI 1878; **Schwarzfeld**, The Jews in Roumania (American Jewish Year-book, 1903); **Sincerus**, Les juifs en Roumanie depuis le traité de Berlin; **Jewish Encyclopedia**, X, 512—17 (Rumania); **N. Leven**, Cinquante ans d'histoire: l'Alliance Israélite Univers. (Paris 1911).

52 §

M. Franco, Essai sur l'histoire des israélites de l'empire Ottoman (Paris 1897), pp. 146–232; **Нейфах**, Еврейскія общины в Оттоманской имперіи („Евр. Жизнь 1906 г. № 12).

י. ספיר, אבן ספיר (מסע בארצות המזרח כרך 1—2, 74—1864)

וו. שור, היהודים בארץ הצבי („השחר“ 80־1879);

P. Wiernik, History of the Jews in America (1912), chap. 24–28; **Kohler**, Antislavery movement (Jew. Encyclopedia, I); **Publications of the American** Jew. Historical society, vol. XVII: „Lincoln and the jews“; **Pollak**, Michael Heilprin and his sons (1912), 169–171.

מפתח השמות והענינים

תקוני טעות

צ"ל	במקום		שורה	עמוד
במקום	במקדם	מלמטה	15	33
גֶק־לֶוֶה	ג'י־לוק	„	9	143
תואנותיו	התקפותיו	מלמעלה	5	146
מצא חן	נראה היה	„	15	146
די היה לו	די לו	„	7	148
בערך	מערך	„	2	149
לדיקטאטור	לדירקטור	„	6	150
הדיקטאטור	הדירקטור	„	7	150
לא הניחה דעת	לא צוננה את	„	11	150
מיצקוויטש	מינקוויטש	מלמטה	12	151
בעיני	בשביל	מלמעלה	11	159
M'Caul	Cowle	מלמטה	8	160
Macaulay	Macaula	מלמעלה	9	184
(להשמיט!)	הצילה אותו מפי	מלמטה	9	215
לעורר	לעור	מלמעלה	7	222
ולגיון	ונליון	מלמטה	1	232
קדושה	ברושה	מלמעלה	15	249
לתוך	לתוק	מלמטה	13	249
בחרוזים	בברוזים	מלמעלה	17	290
לאורחי	לאזרחים	„	7	324
נתקלו	נתקל	„	7	327
מבטל	מבטלי	„	7	328